SYMPOSIUM VERGILIANUM

Herausgegeben

von

IBOLYA TAR

Szeged
1984

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE

ACTA ANTIQUA et ARCHAEOLOGICA

TOMUS XXV.

SZEGED
HUNGARIA
1984

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE

ACTA ANTIQUA et ARCHAEOLOGICA

TOMUS XXV.

SZEGED
HUNGARIA
1984

Redigunt

E. MARÓTI et S. SZÁDECZKY-KARDOSS

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
ACTA ANTIQUA ET ARCHAEOLOGICA
TOMUS XXV.

Kisebb dolgozatok a klasszika-filológia és a régészet köréből
XXI.

Minora opera ad philologiam classicam et archaeologicam pertinentia
XXI.

SYMPOSIUM VERGILIANUM

Herausgegeben
von

IBOLYA TAR

SZEGED 1984

I N H A L T

V O R W O R T

Die hier publizierten Vorträge - mit der Ausnahme von István Hahns Aufsatz, der wegen anderer Verpflichtungen an der Tagung nicht teilnehmen konnte - wurden im Rahmen eines Vergil-Symposiums gehalten, das zur Feier des 2000. Todestages Vergils am 4.-5. Oktober 1983 in Szeged an der Attila-József-Universität stattfand. Die traurige Nachricht von István Hahns Tod kam während der Redaktionsarbeiten.

Antonie Wlosok nahm am Symposium als Gast des Instituts für Klassische Philologie in Szeged teil, ihr Vortrag ist auf unsere Bitte mit ihrer herzlichen Zusage neben den Wolfenbütteler Forschungen 24 (1983) hier erneut abgedruckt.

Der bei dem Symposium gehaltene Vortrag von Egon Maróti "teneram ab radice ferens, Silvane, cupressum" ist am anderen Ort veröffentlicht (Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae XXIX 1981, 321-325, erschienen in 1984).

Die Beiträge bieten ein ziemlich weites Spektrum der Annäherunsmöglichkeiten dar - von historischen, philologischen, literarischen Gesichtspunkten bis zu Traditions- und Rezeptionsaspekten hin; wieder ein Beweis dafür, wie unausschöpflich das Thema 'Vergil' sein kann und zugleich - wie es aus manchen Gedanken der Vortragenden hervorgeht -, dass es sich immer wieder der Anspruch erhebt oft Interpretiertes neu, im Geist der eigenen Epoche zu interpretieren.

Ibolya Tar

Antonie Wlosok

ZWEI BEISPIELE FRÜHCHRISTLICHER 'VERGILREZEPTION': POLEMIK (Lact., div. inst. 5,10) UND USURPATION (Or. Const. 19-21)

Zwei bemerkenswerte Einzelfälle frühchristlicher Vergilbenutzung sollen hier betrachtet werden, die verschiedene, ja konträre Typen der Rezeption darstellen. Ich bezeichne sie als Polemik und Usurpation. Es handelt sich 1. um die Kritik, welche der christliche Apologet Laktanz im 5. Buch seiner Divinae Institutiones am vergilischen Aeneas übt, und 2. um die allegorische Auslegung der 4. Ekloge auf den christlichen Messias oder Erlöser innerhalb der Rede Kaiser Konstantins "An die Versammlung der Heiligen".

I. Die Kritik des Laktanz am vergilischen Aeneas

Gemeint ist die Kritik an der Darstellung des (pius) Aeneas durch Vergil in der Aeneis - im Unterschied zu der verbreiteten Kritik am römischen Aeneas[1], dem von den Römern als Stammvater und Leitbildfigur beanspruchten[2] westwärts gewanderten (mythischen) Trojaner, der den Trojanischen Krieg überlebt hat und - wie auch immer - aus dem Untergang Trojas gerettet worden war.

Laktanz[3], uns bekannt als engagierter christlicher Autor der diokletianisch-konstantinischen Zeit, gehört unter literarkritischem Aspekt zu den prominenten Vertretern der klassizistischen Literaturbewegung, welche gegen Ende des 3. Jahrhunderts von Nordafrika ausging - für uns erstmals greifbar in den in programmatischer Vergilnachfolge stehenhenden Dichtungen Nemesians - und die literarische Epoche

der Spätantike eingeleitet hat[4]. Als Lehrer der Rhetorik und als Schriftsteller war Laktanz mit dem Literatur- und Bildungsbetrieb seiner Zeit aufs engste verbunden. Schon in Afrika muß er sich Ruf und Namen erworben haben, als ihn Diokletian gegen Ende des 3. Jahrhunderts auf eine Professur für lateinische Rhetorik in der neuen östlichen Residenzstadt Nikomedia berief.

Dort erlebte Laktanz, der offenbar schon seit längerer Zeit dem Christentum nahegestanden hatte, am kaiserlichen Hof den Ausbruch der sog. diokletianischen Christenverfolgung mit. Das erklärte Ziel dieser Verfolgung war die Rückführung der Christen, die als Feinde der nach römischem Glauben ja für das Staatswohl zuständigen Götter galten, "zu den Einrichtungen der Alten" - ad veterum instituta[5], was gleichbedeutend war mit ad cultus deorum, "zu den Götterkulten".

In der Praxis versuchten die Behörden dann auch, die Christen - unter Anwendung aller Arten von Zwangsmitteln, insbesondere grausamer Foltern - zum Vollzug von Opfern oder Kulthandlungen für die paganen Götter zu bringen. Götterkult, Opfervollzug war das Kriterium für Religiosität, für pietas im altrömischen Sinn[6]. Der offizielle Hauptvorwurf gegen die Christen lautete dementsprechend: sie seien impii, sacrilegi oder irreligiosi[7].

Die staatliche Verfolgung wurde durch antichristliche Pamphlete mit eingehender Polemik gegen die angebliche Religion der Christen, die von den Gegnern wie einst durch Tacitus, Plinius und Sueton als superstitio[8] eingestuft wurde, propagandistisch unterstützt. Laktanz hat das Erscheinen dieser Kampfschriften in Nikomedia selbst miterlebt und fühlte sich, wie er im 5. Buch seiner Divinae Institutiones (5, 4, 1) mitteilt, zu Verteidigung und Gegenangriff herausgefordert.

Seine Antwort bestand in einer großangelegten apologetischen Darstellung der christlichen Religion, den Divinae Institutiones, in denen er das Programm[9] einer neuen, an die gebildete römische Welt und die führenden

politischen Schichten gerichteten Apologetik des Christentums aufgestellt und verwirklicht hat. Zu dem neuen Programm gehört die Auseinandersetzung auf literarischer Ebene und dem Bildungsniveau der Gegner und überhaupt ein stärkeres Eingehen auf Denkweise und Ideologie der anderen Seite. Die neue Methode ermöglichte auch eine stärkere Berücksichtigung der paganen Literatur. Und so ist Laktanz - abgesehen von Ansätzen bei Minucius Felix - der erste christliche Autor lateinischer Sprache, der in großem Umfang aus 'klassischen' Autoren zitiert[10] und sie in ihren Äußerungen ernst zu nehmen versucht, auch und gerade da, wo er sich mit ihnen auseinandersetzen muß.

In solchen Zusammenhang gehört auch die Vergilkritik, die hier betrachtet werden soll. Laktanz hat seinen Vergil sicherlich hoch geschätzt, vielleicht geliebt, wie er Cicero und besonders den Philosophen Seneca verehrt und geliebt hat. Das erste Vergilzitat (Aen. 6,724-727 mit georg. 4,221), das er als Testimonium für die monotheistische und spiritualistische Gottesvorstellung heranzieht, ist eingeführt mit dem Vermerk: nostrorum primus Maro non longe afuit a ueritate (inst. 1,5,11). Bei der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Anspruch der staatlichen Verfolger - der römischen Machthaber also - auf pietas und iustitia, die Laktanz im 5. Buch der Divinae Institutiones unter dem Titel de iustitia führt, sah er sich gezwungen, anders über Vergil zu urteilen.

Vergil dient ihm im Rahmen dieser Kontroverse als literarischer Exponent der irrigen Vorstellungen und Ansprüche der Gegenseite.

Die laktanzische Polemik (div. inst. 5,10,1-11) lautet[11]:

1. Operae pretium est cognoscere illorum pietatem, ut ex iis quae clementer ac pie faciunt possit intellegi, qualia sint quae ab iis contra iura pietatis geruntur. 2. ac ne quem uidear inclementer incessere, aliquam mihi personam poeticam sumam, quae sit uel maximum pietatis exemplum. 3. apud Maronem 'rex' ille,

quo iustior alter
nec pietate fuit nec bello maior et armis
(Aen. 1,544 f.)

quae nobis documenta iustitiae protulit?

uinxerat et post terga manus, quos mitteret umbris
inferias, caeso sparsurus sanguine flammas (11,81 f.).

4. quid potest hac pietate clementius, quam mortuis humanas uictimas immolare et ignem cruore hominum tamquam oleo pascere? 5.sed fortasse hoc non ipsius uitium fuerit, sed poetae, qui illum 'insignem pietate uirum' (1,10) insigni scelere foedauerit. ubi est igitur, o poeta, pietas illa quam saepissime laudas?

Sulmone creatos
quattuor hic iuuenes, totidem quos educat Ufens,
uiuentis rapit, inferias quos immolet umbris
captiuoque rogi perfundat sanguine flammas (10,516 ff.).

6. cur ergo dicebat eodem ipso tempore quo uinctos homines ad immolationem mittebat:

equidem et uiuis concedere uellem (11,111),

cum uiuos quos habebat in potestate uice pecudum iuberet occidi? 7. sed haec, ut dixi, culpa non illius fuit, qui litteras fortasse non didicerat, sed tua: qui cum esses eruditus, ignorasti tamen quid esset pietas, et illud ipsum quod nefarie, quod detestabiliter fecit, pietatis esse officium credidisti; uidelicet ob hoc unum pius uocatur, quod patrem dilexit. 8. quid quod 'bonus Aeneas haud aspernanda precantis' (11,106) trucidauit? adiuratus enim per eundem patrem 'et spes surgentis Iuli' (10,523), nequaquam pepercit 'furiis accensus et ira' (12,946). 9. quisquamne igitur hunc putet aliquid in se uirtutis habuisse, qui et furore tamquam stipula exarserit et manium patris per quem rogabatur oblitus iram frenare non quiuerit? nullo igitur modo pius, qui non tantum non repugnantes, sed etiam precantes interemit.

10. dicet hic aliquis: quae ergo aut ubi aut qualis est pietas? nimirum apud eos qui bella nesciunt, qui concordiam cum omnibus seruant, qui amici sunt etiam inimicis,

qui omnes homines pro fratribus diligunt, qui cohibere iram sciunt omnemque animi furorem tranquilla moderatione lenire. 11. quanta igitur caligo, quanta tenebrarum et errorum nubes hominum pectora obduxit, qui cum se maxime pios putant, tum maxime fiunt impii?

1. Es lohnt die Mühe, deren (der Christengegner) pietas kennenzulernen, damit aufgrund dessen, was sie schonend (clementer) und ehrfurchtsvoll (pie) tun, erkannt werden kann, wie geartet das ist, was von ihnen gegen das der pietas gemäße Recht getrieben wird. 2. Und um nicht den Eindruck zu erwecken, jemanden schonungslos anzufallen, werde ich mir eine bestimmte dichterische Gestalt hernehmen, die wohl gar das größte Beispiel von pietas ist. 3. Bei Maro der 'König, vor dem ein anderer weder gerechter war an pietas noch größer im Krieg und in Waffen' (Aen. 1,544 f.), welche Beweise von Gerechtigkeit hat der uns vermittelt? 'Er hatte auch auf den Rücken gebunden die Hände denen, die er senden wollte den Schatten als Totenopfer, um mit geschlachtetem Blut zu besprengen die Flammen' (11,81 f.). 4. Was kann es bei solcher pietas Schonenderes (clementius) geben, als Toten Menschenopfer zu schlachten und Altarfeuer mit Menschenblut gleichwie mit Öl zu nähren? 5. Aber vielleicht war das gar nicht sein eigener Fehler, sondern der des Dichters, der jenen 'durch pietas ausgezeichneten Mann' (1,10) durch ein ausgezeichnetes Verbrechen verschandelte. Wo ist also, o Dichter, jene pietas, die du so oft rühmst? Siehe, der 'pius Aeneas', der greift sich vier junge Männer, aus Sulmo gebürtig, ebensoviele, die der Ufens großzieht, lebendig, um sie den Schatten als Totenopfer darzubringen und mit Gefangenenblut die Flammen des Scheiterhaufens zu begießen' (10,516-519). 6. Warum also sagte er gerade zu derselben Zeit, als er die gefesselten Menschen zur Opferung schickte, 'ich selber würde gern auch die Lebenden schonen' (11,111), wenn er die Lebenden, die er in seiner Gewalt hatte,

anstelle von Vieh hinschlachten ließ? 7. Aber das, wie gesagt, war nicht seine Schuld - er hatte vielleicht nicht schreiben gelernt -, sondern deine - du hast, obwohl du gebildet warst, trotzdem nicht gewußt, was pietas ist, und geglaubt, gerade das, was er ruchlos, was er fluchwürdig getan hat, das sei Gebot der pietas; selbstverständlich wird er einzig deswegen pius genannt, weil er seinen Vater hochachtete. 8. Und daß 'der gute Aeneas die um nicht Abzulehnendes Bittenden' (11,106) niedermetzelte? Obwohl er nämlich beschworen wurde bei demselben Vater und 'der Verheißung des erstehenden Iulus' (10,523), hat er doch keinerlei Schonung geübt, 'durch Raserei entbrannt und durch Zorn' (12,946). 9. Kann also denn irgendwer glauben, der habe in sich etwas von Tugend gehabt, der zum einen vor Raserei zu brennen anfing wie Stroh, zum anderen die Manen des Vaters, bei denen man ihn bat, vergaß und seinen Zorn nicht zu bändigen vermochte? Auf gar keine Weise also ist pius, wer Leute, die nicht nur nicht Widerstand leisteten, sondern sogar flehten, umbrachte.

10. Hier mag jemand sagen: Was also oder wo oder wie geartet ist pietas? Natürlich bei denen, die keine Kriege kennen, die Eintracht mit allen wahren, die Freunde sind sogar ihren Feinden, die alle Mitmenschen als Brüder lieben, die den Zorn zu beherrschen wissen und alle Raserei des Gemütes mit ruhiger Mäßigung zu besänftigen. 11. Welch großer Nebel also, welch große Wolke von Finsternis und Irrtum hat die Herzen der Menschen überzogen, die gerade dann, wenn sie sich für besonders gottesfürchtig (pios) halten, besonders gottlos (impii) werden?

Für Laktanz hat sich die Kontroverse zugespitzt auf die Frage, auf welcher Seite die pietas wirklich sei. Als Prüfstein greift er das literarische Muster heraus, das die Römer für das uel maximum pietatis

exemplum (5,10,2) hielten und das der Jugend durch den Schulunterricht vermittelt wurde: den vergilischen Aeneas.

Die Kritik des Laktanz stützt sich weitgehend auf dieselben Stellen und die gleichen Argumente, die in der gegenwärtigen Aeneaskritik[12] seit etwa 15 Jahren eine so große Rolle spielen, und betrifft das erbarmungslose Verhalten des Aeneas gegenüber besiegten und um Gnade flehenden Kampfgegnern - ein Verhalten, das dem vergilischen Kontext zufolge mit der Rache und Vergeltung motiviert ist, die Aeneas für den Frevel des Turnus an dem jungen Pallas nimmt.

Die Hauptanstöße sind: die Menschenopfer für den toten Pallas (Aen. 11,81 f.; 10,516 ff.), und zwar Opfer im sakralen Sinn, also Kultakte; das Verweigern der (erflehten) Begnadigung; der Rachezorn des Aeneas bei der Vollstreckung, auch bei dem letzten Vergeltungsakt der Aeneis, der Tötung des Turnus (12,946). Das Ergebnis der Inquisition lautet: nullo igitur modo pius (5,10,9) - journalistisch, mit einer Schlagzeile des Corriere della Sera[13], gesprochen: Il pio Enea non era pio. Er war IMPIUS.

An diesem altchristlichen Angriff auf die pietas des vergilischen Aeneas, einem Angriff, der von der Seite der Verfolgten und 'Geopferten' kommt, erscheint mir in unserem Zusammenhang folgendes bemerkenswert: Für Laktanz bleibt der Aeneas Vergils das Musterbeispiel römischer pietas. Das uitium, die Verfehlung der pietas, wird nicht primär der persona poetica, dem epischen Helden, angekreidet, sondern dem poeta. Dieser hatte nach der Meinung des Christen Laktanz eine irrige Konzeption von pietas: ignorasti, (o poeta), ... quid esset pietas, et illud ... pietatis esse officium credidisti (§ 7, vgl. 5). Aus seiner Perspektive gehören die als impietas entlarvten Handlungen des Aeneas gerade zur pietas des Helden. Der Dichter steht für Laktanz somit voll hinter seinem Helden.

In der gegenwärtigen Aeneaskritik dagegen besteht die Tendenz, Vergil von seinem Helden abzurücken und mit einer gezielten Destruktion des Helden durch den Autor zu rechnen. Den Anstoß dazu hat ebenfalls der Aeneas ultor oder, wie es neuerdings auch heißt[14], Aeneas necans gegeben. Dieser Aspekt des vergilischen Aeneas ist nach moderner Auffassung mit der Vorstellung von pietas, von welcher Milde und Barmherzigkeit erwartet wird, nicht vereinbar.

Und hierin treffen sich die altchristliche und die neuzeitliche Aeneaskritik. Beide messen und verurteilen die pietas des vergilischen Aeneas mit dem zeitfremden Maßstab christlicher (oder säkular-humaner) Menschenliebe, Nächsten- und Feindesliebe, einem Maßstab, der dem augusteischen Rom nicht gerecht werden kann[15]. Die Kritik des Laktanz erscheint mir daher vorzüglich geeignet, die langen, sehr langen Wurzeln der modernen Aeneaskritik zum Vorschein zu bringen.

II. Die allegorische Auslegung der 4. Ekloge in der sog. Oratio ad Sanctorum Coetum

Ich komme zum zweiten Teil: der christlich-messianischen Auslegung der 4. Ekloge in Kaiser Konstantins Logos ὃν ἔγραψε τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ, der sogenannten Oratio ad Sanctorum Coetum. Es handelt sich um eine nicht unpolitische Karfreitagsbotschaft des christlichen Alleinherrschers an seine Untertanen, insbesondere in der gerade übernommenen östlichen Reichshälfte, verbreitet wahrscheinlich bei Gelegenheit der Synode von Antiochien im Jahre 325 in Form eines Synodalschreibens[16]. Jedenfalls haben wir es mit einem authentischen offiziellen Dokument aus der Kanzlei des Kaisers zu tun, angefertigt in seinem Auftrag und nach seinen Weisungen, und witgehend wohl auch nach seinen eigenen Entwürfen[17].

Überliefert ist diese Rede unter den Schriften Eusebs, der sie als Anlage seiner Vita Constantini bei-

gefügt hat, und zwar, wie innerhalb der Vita (4,32) ausdrücklich und unter Nennung des Titels der Rede vermerkt ist, als Beispiel einer von Konstantin selbst ursprünglich in lateinischer Sprache verfaßten Rede, die er durch seine Sekretäre ins Griechische hat übersetzen lassen. (Euseb rechnet sie unter die λόγοι παιδευτικοί des Kaisers, der sich auch zum Lehrer und Erzieher verpflichtet wußte.)

Gerade die Kapitel 19-21 dieser Rede, die die Exegese der 4. Ekloge Vergils enthalten, bestätigen die Angabe Eusebs. Denn die Auslegung steht an einigen Stellen in Widerspruch zu dem griechischen, in gekonnten Hexametern gebotenen Eklogentext und muß zu einem lateinischen, teilweise wohl schon tendenziös veränderten Vergiltext konzipiert sein[18]. Die Übertragung ins Griechische war dann in der kaiserlichen Kanzlei offensichtlich auf zwei Übersetzer verteilt worden, einen für Prosa und einen für Poesie zuständigen[19].

In der Geschichte der Vergilrezeption und darüber hinaus der christlichen Rezeption paganer Literatur oder wenigstens Poesie überhaupt kommt diesen Kapiteln eine einzigartige Stellung und Bedeutung zu. Sie enthalten die erste interpretatio Christiana der 4. Ekloge[20]. Eine solche liegt erst dann vor, wenn die angekündigte Geburt des puer auf die Geburt Christi bezogen und die noua progenies auf ihn oder die Christen als das neue Volk ausgelegt sind[21]. Und sie enthalten die erste christliche Exegese eines literarischen, genauer poetischen Textes der paganen Literatur lateinischer Sprache. Beide Vorgänge sind bemerkenswert, bedenkt man die ablehnende Einstellung der frühen und auch noch damaligen Christen zur paganen Literatur und zur Poesie im besonderen[22].

Ich möchte im folgenden nicht die neue Gesamtkonzeption der 4. Ekloge und ihr Fortwirken darstellen, auch nicht ihre Stellung und Funktion innerhalb der Rede Konstantins erörtern. Vielmehr möchte ich die Auf-

merksamkeit auf einige poetologische und hermeneutische Voraussetzungen dieses literarischen Ereignisses richten und dabei die exegetische Praxis an einigen signifikanten Beispielen beleuchten.

Wir werfen zunächst einen Blick auf den Kontext innerhalb der Rede mit der Frage nach dem Anlaß und Zweck der Zitierung und Auslegung des Vergiltextes.

Der Zusammenhang ist ein apologetischer. Dem Sprecher geht es um den Nachweis oder die Verteidigung der Gottheit des christlichen, am Kreuz gestorbenen Erlösers, wobei sein Blick mehr auf Nichtchristen als auf Christen gerichtet zu sein scheint. Er bedient sich einer in der christlichen Apologetik entwickelten Methode, des für besonders wirksam gehaltenen Weissagungsbeweises aufgrund heidnischer Testimonien prophetischen Charakters.

Als solche dienten hauptsächlich die Oracula Sibyllina[23], die bereits in späthellenistischer Zeit ein politisches und religiöses Kampf- und Propagandainstrument der östlichen, romfeindlichen[24] Welt geworden waren, insbesondere des Judentums (Werbung für jüdischen Monotheismus und Verbreitung apokalyptisch-eschatologischer Ideen). Die Orakelproduktion wurde von christlicher Seite fortgesetzt. Bereits die Apologeten des 2. Jahrhunderts verwendeten sibyllinische Orakel als Testimonien für christliche Wahrheiten und Lehren. Auf der Gegenseite wurden sofort Stimmen gegen die Echtheit laut (Celsus bei Origenes)[25]. Zur Abwehr solchen Verdachtes entstand offenbar ein auf die Autorität der erythräischen, d.i. der angesehensten Sibylle gestelltes akrostichisches Orakel, in dem die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse Namen und Hoheitstitel des christlichen Erlösers ergeben: ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ - ΣΤΑΥΡΟΣ; die Summe der Anfangsbuchstaben wiederum ergibt das Symbolwort ΙΧΘΥΣ[26].

Dieses Sibyllinum wird in der Kaiserrede zu dem genannten Beweiszweck vollständig (mit Stauros-Strophe)

zitiert. Im Anschluß daran sucht der Redner dieses kostbare Testimonium von dem Verdacht der Fälschung zu befreien. Das geschieht mit Hilfe eines (nicht einwandfreien) chronologischen Echtheitsbeweises.

Darin erhält nun auch Vergils Ekloge eine indirekte Beweisfunktion[27]. Denn sie ist für den Autor ein Zeugnis vor- oder außerchristlicher Bezugnahme auf eine auf Christus verweisende Sibyllenprophetie und zugleich selbst (allegorisch) verhüllte messianische Verkündigung. Die Auslegung soll eben diesen christlichen Gehalt der Ekloge enthüllen.

1. Wie sind Rolle, Aufgabe und Leistung des Dichters dabei gesehen?

Vielleicht nicht ganz konsequent, aber im wesentlichen doch so, daß Vergil den Inhalt der 'großen Kunde' (μεγάλη φάτις -interpretierende Paraphrase für paulo maiora des Vergiltextes) selbst erfaßt, d.h. die christliche Wahrheit durchaus gekannt bzw. erkannt habe. Aber er "hat die Wahrheit verhüllt" (19,8: ἐπικαλύπτεται τὴν ἀλήθειαν) und dunkel, "versteckt durch Allegorien" (ἀποκρύφως δι'ἀλληγοριῶν) gesprochen, die den Verständigen jedoch erkenntlich seien.

Als Grund dafür wird wiederholt (19,8; 20,8; vgl. 20,2) vermutet, daß er sich nicht in Gefahr begeben, nicht dem Verdacht aussetzen wollte, den Glauben der Vorfahren anzufechten. Das wird ihm nicht zum Vorwurf gemacht, sondern als hohe Weisheit angerechnet. Πάσῃ παιδείᾳ κεκοσμημένος - "mit allem Wissen ausgestattet" sei er, denn "er kannte genau die Grausamkeit der damaligen Zeiten" (20,2), erklärt der Exeget, der hier aus der Perspektive seiner eigenen Zeit urteilt, die die Erfahrung der grausamen Christenverfolgung gemacht und noch frisch in der Erinnerung hatte. Das Verhalten, das hier Vergil supponiert wird, wurde von christlichen Schriftstellern während der diokletianischen Verfolgung praktiziert, z. B. von Laktanz in der Abhandlung De opificio dei und wahrscheinlich auch in seinem Gedicht

über den Vogel Phoenix[28]. Dieses ist jedenfalls ein kryptochristliches Gedicht, und für ein solches hält der Erklärer auch die 4. Ekloge Vergils.

Poetologisch interessant erscheint mir nun, daß das 'allegorein' und insbesondere das figürliche Sprechen, die Umsetzung philosophisch-theologischer und historischer Wahrheiten in Bilder oder gar Mythologeme, als legitimes Verfahren, ja als das eigentlich poetische Verfahren überhaupt gesehen ist. Eben darin besteht die Freiheit des Dichters, die ποιητικὴ ἐξουσία (20,8). Das Kriterium der auf die Funktion der Belehrung bezogenen Qualität oder Weisheit des einzelnen Dichters ist der rechte, der angemessene Gebrauch dieser poetischen Lizenz.

Der Ausleger bescheinigt ihn Vergil gerade im Blick auf die Verse 34-36, in denen griechische Heroenmythologie (im Gegensatz zur Göttermythologie; alle auf die pagane Götterwelt bezogenen oder beziehbaren Mythologumena des Vergiltextes sind eliminiert, vor allem die Götternamen: Apollo, aber auch Saturn, Parzen usw.) herangezogen ist:

> Dann wird wieder ein Tiphys erstehen, die thessalische Argo wiederum sich erfreun voll Stolz ihrer Helden und ausziehn nochmals zum harten Kampf der Troer und Griechen Achilleus.

Der Kommentar: "Gut hast du das gesagt, o weisester Dichter; denn von der dichterischen Freiheit hast du Gebrauch gemacht, soweit es dir zustand; nicht war es dir ja gesetzt zu weissagen, da du kein Prophet warst" (20,8).

Als Zwischenergebnis der Betrachtung über Rolle, Aufgabe und Leistung des Dichters ist Folgendes festzuhalten: Für den Exegeten ist Vergil als Dichter ein Weiser und Wissender (20,2; 20,6 u. 8, direkte Anrede: ὦ σοφώτατε ποιητά). Denn seine Dichtung ist Allegorie, poetische Verhüllung der Wahrheit, christlicher Wahrheit natürlich. Vergil hat in der 4. Ekloge wissentlich

(und situationsbedingt) ein kryptochristliches Gedicht geschaffen, ein Gedicht, in dem er allegorisch verhüllt von der Geburt und Wiederkehr des christlichen Erlösers, der Herabkunft Gottes und den Wirkungen dieses Ereignisses auf Kosmos und Menschheit kündet.

Diese Beurteilung der 4. Ekloge und insbesondere der Rolle Vergils hat sich in der alten Kirche nicht durchgesetzt, obwohl die messianische Auffassung, zumindest der Kernprophetie, mit geringen Ausnahmen (zu denen der kritische Philologe Hieronymus[29] gehört) akzeptiert wurde. Aber sie wurde ganz auf die Sibyllenprophetie zurückgeführt, d. i. einen inspirierten prophetischen Text paganer Provenienz, den Vergil ohne tieferes Verständnis des Inhaltes usurpiert und profan verwendet habe. Das ist z. B. die Auffassung Augustins, die er wiederholt zum Ausdruck gebracht hat[30]. In einem seiner Briefe (104,11 - an Nectarius) nennt er die 4. Ekloge ein an einen nobilis gerichtetes carmen adulatorium, und auch in De civitate dei (10,27) nimmt er zwei Bedeutungsebenen des Gedichtes an, die in keinem inneren Zusammenhang miteinander stehen, das sibyllinisch-messianische Substrat und das darauf errichtete panegyrische Konsulatsgedicht Vergils.

2. Zur exegetischen Praxis.

Zu den wichtigsten poetologischen Voraussetzungen der christlichen Verwendung und durchgängig messianischen Auslegung der 4. Ekloge gehört die Auffassung der Dichtung als Allegorie. In der Exegese der Konstantinsrede wird mit dieser Dichtungskonzeption gearbeitet. Gelegentlich ist sie auch ausgesprochen. In der Praxis ist sie konsequent angewandt, d.h., wir haben es mit reiner Allegorese zu tun.

Es gehört zum Wesen der Allegorese, daß in ihr freizügig mit dem Literalsinn verfahren wird. Das kann sich auf die Einstellung zum Wortlaut des auszulegenden Textes auswirken. Besonders groß ist die Gefahr einer

Verfälschung dann, wenn dieser Text - wie im vorliegenden Fall - für bestimmte Zwecke verwendet wird und dabei in eine andere Sprache metrisch übersetzt werden muß. Die Übertragung kann mehr oder weniger ungewollt zu einer an den anvisierten Sinn angepaßten Umdichtung geraten; sie kann aber auch als Chance zur Verdeutlichung oder gar Korrektur genutzt werden.

Der Übersetzer der 4. Ekloge scheint den zweiten Weg gegangen zu sein. Jedenfalls ist der gebotene griechische Text mehrerer Eklogenverse sichtlich für eine christliche Auslegung zubereitet[31]. Wie weit auch schon der lateinische Text für den christlichen Gebrauch präpariert war, läßt sich schwer feststellen; im Prinzip wird man aber damit rechnen müssen, handelt es sich doch bei dem ganzen Rezeptionsvorgang um Usurpation.

Zur Illustration des exegetischen Verfahrens führe ich einige Beispiele an, grob nach Typen geordnet[32].
A. Die Grundlage bilden naheliegende christologische Allegoresen der Verse 5 f. mit den Stichwörtern 'Jungfrau' und '(Erlöser-)König' (=Saturnia regna des Originals), hier chiliastisch auf die zweite Ankunft oder eben Wiederkehr gedeutet; der Verse 8 f. mit der 'Geburt des Kindes' und der unmittelbar daran angeschlossenen Verse 13 f. über die 'Sündentilgung' te bzw. nun quo duce, gedeutet auf das Erlösungswerk.

Besonders bemerkenswert erscheinen mir zwei Allegoresen, die der Verse 23 und 34 - 36, da sie schwer ohne Kenntnis einer christlichen Tradition der Bibelexegese denkbar sind.

Zu Vers 23: die aus der Wiege oder den Windeln des Kindes (cunabula - σπάργανα) sprießenden Blumen werden auf die durch den Heiligen Geist vermittelten Heilsgaben gedeutet, voran das Leben. Der Kommentar lautet: "nichts könnte man sagen, was wahrer wäre als dieses oder der Kraft des Erlösers angemessener; denn schon die Windeln (oder: die Wiege) des Gottes, die Kraft des Heiligen Geistes, hat dem neuen Geschlecht gewis-

sermaßen duftende Blumen gespendet. Die Schlange aber geht zugrunde und das Gift jener Schlange, die die ersten Menschen zuerst getäuscht hat..." (20,3). Die Auslegung der Stelle auf den (lebenspendenden) Heiligen Geist scheint von der Vorstellung des göttlichen Wohlgeruchs und der Allegorie Duft = Leben (vgl. 2. Cor. 2,14 ff.) beeinflußt zu sein[33].

Der Kommentar zu den Versen 34 - 36: "In Achill, der zum troianischen Krieg auszieht, weist er auf den Erlöser, in Troia aber auf den ganzen Erdkreis hin; er kämpfte ja gegen die feindliche Macht des Bösen, geschickt von seiner eigenen Vorsehung wie auch durch den Auftrag seines großen Vaters" (20,9). Hier ist Achill wie eine alttestamentliche Gestalt als figura Christi aufgefaßt. Die Deutung könnte, wie Courcelle vermutet[34], durch die Rolle Achills in der Alexander-Ideologie und Kaiserpanegyrik (vgl. paneg. VI [VII] 17) vorbereitet sein.

B. Daneben gibt es eine Reihe von Allegorien, die man ekklesiologisch nennen könnte. Zu ihnen gehört, gleichsam als Basisallegorie, die noua progenies, die als das neue Volk der Christen entschlüsselt wird[35]. Weiter: die Allegorie 'Heroen' (in Vers 16 und 26) = die Gerechten (vor Gott und bei Gott, wobei der Gedanke an die bereits in die Glorie aufgenommenen Märtyrer mitspielt). Vers 22: der Tierfriede zwischen 'Herden' und 'Löwen' ist bezogen auf das entspannte Verhältnis von Christen (Gemeinden) und Machthabern. "Wahr spricht er; denn der Glaube wird sich vor den Machthabern des kaiserlichen Hofs nicht mehr fürchten" (20,2). Vers 25: "Überall erblüht in den Tälern Assurs Amomum". Die anschließende Auslegung steht im Widerspruch zum vorstehenden griechischen Text, setzt vielmehr den lateinischen Vers mit Interpunktion nach Assyrium voraus. Denn der Kommentar erklärt: "Zugrunde ging aber auch das Geschlecht der Assyrier, was ein Grund zum Glauben an Gott wurde. Wenn

aber der Dichter sagt, daß reichlich und überall Amomum wächst, will er damit die Menge der Gottesverehrer bezeichnen; denn diese sprießt empor wie aus einer Wurzel eine Menge von Zweigen voll duftender Blumen, reichlich vom Tau benetzt" (20,4).

3. Zum Abschluß möchte ich noch die Frage nach der Vermittlung dieser Dichtungskonzeption und der poetologischen Vorbereitung der christlichen Auslegung der 4. Ekloge durch Konstantin bzw. seine Spezialisten aufwerfen.

Das eigentlich Neue an dem Vorgang ist ja weder die Dichtungskonzeption - Dichtung als Allegorie - noch die angewandte Auslegungsmethode, die Allegorese, sondern die Tatsache, daß beides von christlicher Seite auf einen Text der klassischen lateinischen Poesie angewandt wurde. Daran zeigt sich deutlich ein Wandel in der Einstellung zur paganen Literatur, in Sonderheit der Poesie, die wegen ihres mythologischen Charakters und der dadurch gegebenen Verquickung mit der polytheistischen Götterwelt dem christlichen Standpunkt besonders bedrohlich und daher verwerflich erscheinen mußte.

Wie wenig selbstverständlich im lateinischen Kultur- und Sprachbereich eine Öffnung der Christen, eine positive Einstellung zu Literatur und Bildungsgütern der paganen Umwelt war, bezeugen die schroff ablehnenden Äußerungen führender christlicher Autoren des 3. Jahrhunderts, z.B. Tertullians und Cyprians, auch die schriftstellerische Praxis dieser Autoren und, nicht zuletzt, das Fehlen einer christlichen Poesie, einer im Anschluß an die literarische Tradition konzipierten christlichen Kunstdichtung[36].

Es liegt nun nahe, den sich abzeichnenden Wandel, für den sich auch andere Belege anführen lassen, aus der veränderten Situation der Kirche unter Konstantin sowie der allgemeinen Kulturpolitik des Kaisers, der literarische Studien und Bemühungen betont förderte,

abzuleiten. Im vorliegenden Fall steht ja ohnedies seine Autorität und möglicherweise auch sein Initiative dahinter.

Doch so einfach ist es wieder nicht. Der Weg für ein positives Verhältnis zur Poesie wurde von christlicher Seite bereits früher angebahnt, und zwar in 'produktionsästhetischer' wie 'rezeptionsästhetischer' Hinsicht. Der Wegbereiter für beides war: Laktanz - in seinem während der großen Christenverfolgung abgefaßten und anschließend Konstantin gewidmeten apologetischen Hauptwerk, den schon herangezogenen Divinae Institutiones. (Daß Laktanz auch in direkter Beziehung zu Konstantin stand, der vermutlich in Nicomedia zu seinen Schülern in der Rhetorik gehörte und ihm später jedenfalls seinen Sohn Crispus zur Erziehung anvertraut hat, sei an dieser Stelle angemerkt.)[37] Laktanz äußert sich im Rahmen seiner - ich wiederhole - an die gebildete Heidenwelt gerichteten Apologie auch über Dichter und Dichtkunst. Dabei nimmt er (1,11,2 ff.) die Dichter in Schutz gegen die üblichen, von den Christen aus der philosophischen Dichterkritik übernommenen Vorwürfe der mendacia und uanitas, der 'Lügen' also oder willkürlichen Fiktion, und gesteht der Dichtung durchaus Vermittlung von Wahrheit, historischer und anderer zu, die nun freilich in der für Dichtung charakteristischen Weise, eben poetisch verhüllt sei.

Solches Verhüllen, Umsetzen in Bilder oder figürliches Sprechen, dessen Grenzen durch den Bezug auf die Wahrheit gesetzt sind, bezeichnet er als eigentliche Aufgabe des Dichters, als officium poetae. Div. inst. 1,11,24:....cum officium poetae in eo sit, ut ea quae uere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conuersa traducat. Die Auffassung der Poesie als Allegorie, des poetischen Verfahrens als 'allegorein' oder, wie Laktanz an anderer Stelle umschreibt, figuris inuoluere et obscurare (2,10,12) ist hier klar formuliert und auch schon in einen für Chri-

sten akzeptablen, in die Zukunft weisenden Bezugsrahmen gestellt[38]. Mit eben dieser Dichtungskonzeption hat der christliche Ausleger der 4. Ekloge gearbeitet. Sie wurde grundlegend für die christliche Aeneis-Allegorese, etwa des Fulgentius und die daran anknüpfende Vergilerklärung des Mittelalters.

Auf die angeführte Laktanzstelle hat sich dann Petrarca in seiner Krönungsrede berufen[39]. Sie trägt gewissermaßen die Dichtungsallegoresen der kommenden Jahrhunderte.

Zusammenfassung:

Während dem Dichter der Aeneis von dem Christen Laktanz der Vorwurf gemacht wird, er habe nicht gewußt, was pietas sei, da er seinen Aeneas - den Laktanz im Gegensatz zu vielen heutigen Vergilforschern uneingeschränkt als Muster römisch-paganer pietas versteht - gegen die Gebote der pietas (wie sie sich freilich dem Christen darstellt) verstoßen lasse, vor allem im 10. und 12. Buch, wo Aeneas unbarmherzig und voller Zorn als Rächer auftrete, so daß sich seine und damit die römische pietas (aus christlicher Perspektive) als impietas erweise, wird in der Oratio Constantini Vergils 4. Ekloge als kryptochristliches Gedicht verstanden, in dem der Verfasser christliche Wahrheiten allegorisch verhüllt, und das bedeutet für den Exegeten: in einer der Poesie angemessenen Weise dargeboten habe.

A n m e r k u n g e n

* Der vorstehende Beitrag, ausgearbeitet für das Wolfenbütteler Vergil-Symposion im Oktober 1982 und in den von V. Pöschl herausgegebenen Wolfenbütteler Forschungen 24 (Wiesbaden 1983) veröffentlicht, wird hier auf Wunsch der Herausgeber der 1983 in Szeged gehaltenen Vergil-Vorträge erneut abgedruckt. Hinzugekommen sind einige, als Nachträge zusammengefaßte Ergänzungen.

1 Diese läßt sich bis in hellenistische Zeit zurückverfolgen. Der Hauptvorwurf war zunächst der des Verrates an der Heimatstadt Troia oder der Kollaboration mit den Griechen. Vgl. neben R. Heinze (Virgils epische Technik, 3. Aufl. 1915, S. 28 ff.) bes. den Kommentar zu Aeneis II von V. Ussani jr. (Roma 1952, introduzione VII ff.) und jetzt J.-P. Callu: "Impius Aeneas"? Echos virgiliens du bas-empire, in: Présence de Virgile, hrsg. von R. Chevallier, Paris 1978, S. 161 - 174. Die wichtigsten Zeugnisse christlicher und spätantiker Aeneaskritik auch bei I. Opelt, in: Jb. f. Antike und Christentum 4 (1961), S. 185 f. Den Anfang macht Tertullian, ad nat. 2,9,12 - 18. - Einen knappen Überblick über die Geschichte der Aeneassage gibt G. Binder, Artikel "Äneas", in: Enzyklopädie des Märchens I (1975), Sp. 509 ff. (mit Bibliographie); eine kritische Musterung der Zeugnisse: N. Horsfall, in: Class. Quart. N. S. 29 (1979), S. 372 - 390.

2 Zum gegenwärtigen Stand der Erforschung der Aeneassage in Latium und Rom s. den Beitrag von K. Galinsky (Wolf.Forsch.24(s.o.*),37ff.).Zur Funktion der Aeneasgestalt (Leitbildfigur, Stammvater): W. Fuchs, Die Bildgeschichte der Flucht des Aeneas, in: ANRW I 4 (1973), S. 615 ff. und meinen im Druck befindlichen Vortrag "Zur Funktion des Helden (Aeneas) in Vergils Aeneis", den ich am 10. Juni 1982 in Jena im Rahmen der internationalen Konferenz "Die Kultur der augusteischen Zeit" gehalten habe.

3 Über ihn: H. v. Campenhausen: Lateinische Kirchenväter, Stuttgart 1960 (4. Aufl. 1978), S. 57 ff.; H. Kraft / A. Wlosok: Laktanz. Vom Zorne Gottes, 4. Aufl. Darmstadt 1983, Einführung VII ff. und S. 103 ff. (Bibliographie). Kritische Gesamtausgabe von S. Brandt im CSEL 19 (1890) und 27,1 u. 2 (1893 und 1897).

4 Herausgestellt von W. Schetter: Nemesians Bucolica und die Anfänge der spätlateinischen Dichtung, in: Studien zur Literatur der Spätantike, hrsg. von C. Gnilka u. W. Schetter, Bonn 1975, S. 1 - 43; weitergeführt von A. Wlosok: Originalität, Kreativität und Epigonentum in der spätantiken Literatur (Vortrag, gehalten am 6. 9. 1979 auf dem VII. FIEC-Kongreß in Budapest; zur Veröffentlichung in den Kongreßakten eingereicht im Oktober 1979); vgl. dies.: Die Anfänge christlicher Poesie lateinischer Sprache: Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix, in: Information aus der Vergangenheit. Dialog Schule - Wissenschaft, Klass. Sprachen u. Lit. Bd. XVI, hrsg. von P. Neukam, München: Bayer. Schulbuchverlag 1982, S. 129 - 167.

5 Edikt des Galerius bei Lact., de mort. pers. 34,1 ff. Näheres zu der Auseinandersetzung zwischen Christen und römischem Staat sowie weiterführende Literaturangaben in meinen für Nichtspezialisten geschriebenen Darstellungen: Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin (in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, hrsg. von H. Frohnes u. U. W. Knorr, München 1974, S. 147 - 165) und: Rom und die Christen, Stuttgart 1970 (bes. das Kapitel: Die Rolle der religio im Staatsleben und Selbstverständnis der Römer).

6 Vgl. jetzt R. Muth: Vom Wesen römischer 'religio', in: ANRW II 16,1 (1978), S. 290 - 354 (mit Bibliographie).

7 So in der lateinischen Literatur seit Tertullian, vgl. bes. die Kapitel 10 und 24 seines Apologeticum; aus der Zeit des Laktanz: Arnob 3,28: nos impios, irre-

ligiosos vocatis aut atheos.

8 Plinius, epist. 10,96,8; Tacitus, ann. 15,44,3; Sueton, Nero 16,2. Vgl. meine Ausführungen in "Christliche Apologetik" (s. Anm. 5), S. 158 ff.

9 Formuliert vor allem in den Prooemien zum 1. und 5. Buch der Institutionen; vgl. mein Buch "Laktanz und die philosophische Gnosis", Abh. Heidelberg 1960, S. 2 ff. u. ö.

10 Vgl. den Index auctorum der Brandtschen Ausgabe (CSEL 27,2, S. 244 ff.); W. Krause: Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, Wien 1958, S.89 ff. 179 ff.; H. Hagendahl: Latin Fathers and the Classics, Göteborg 1958, S. 48 - 76; E. Messmer, Laktanz und die Dichtung, Diss. München 1974; A. Goulon, Les citations des poètes latins dans l'oeuvre de Lactance, in: Lactance et son temps, hrsg. von J. Fontaine u. M. Perrin, Paris 1978, S. 107 - 152.

11 Der lateinische Text dieses Abschnitts ist aufgrund der Kollationen, die mit Unterstützung der DFG für die von E. Heck und mir vorbereitete Neuausgabe der Institutionen vorgenommen wurden, neu konstituiert. Er weicht, abgesehen von Orthographischem, an zwei Stellen (in § 4 und 5) von Brandts Text ab; vgl. Heck: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius, Abh. Heidelberg 1972, S. 176, und Gnomon 49 (1977), S. 369. Die hier abgedruckte Übersetzung hat mir E. Heck zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm herzlich danke.

12 Vgl. die Forschungsberichte von A. Wlosok, in: Gymnasium 80 (1973), bes. S. 141 ff.; K. Galinsky, in: ANRW II 31,2 (1981), S. 985 ff.; W. Suerbaum, in: Der altsprachliche Unterricht 24,5 (1981), S. 67 ff.; ferner meinen Aufsatz: Der Held als Ärgernis: Vergils Aeneas, im 'Vergil-Jahrbuch 1982' (=WüJbb. N. F. 8), bes. S. 16 ff.

13 Ausgabe vom 25. 9. 1981 (nach Abschluß des Vergil-Kongresses) anläßlich eines Interviews mit M. C. J.

Putnam, der diese These, mit welcher er erstmals 1965 in seinem Buch "The Poetry of the Aeneid" (Kap. IV: "Tragic Victory") hervorgetreten war, auf dem Kongreß in Rom erneut unter dem Titel "The Hesitation of Aeneas" (sc. vor der Tötung des Turnus) vorgetragen hatte. Näheres in meinem genannten (s. Anm. 12) Aufsatz "Der Held als Ärgernis", S. 18 f. Dort habe ich bereits die Kritik des Laktanz daneben gestellt, um die unterschiedliche Ansicht der Kritiker über die Autorintention herauszuheben. Eben dieser Unterschied bleibt in den mir erst kürzlich bekannt gewordenen, als Unterrichtshilfe (Auxilia) gedachten Ausführungen W. Suerbaums (Vergils Aeneis, Bamberg 1981, S. 105-110) unberücksichtigt.

14 W. Suerbaum, in dem eben genannten Aeneisband (s. Anm. 13), S. 94, und: Altsprachl. Unterricht (s. Anm. 12), S. 83.

15 Der in diesem Zusammenhang immer wieder berufenen clementia, einer der augusteischen 'Schild'-Tugenden (des clupeus virtutis), waren Grenzen gesetzt, wenn Rache-, Vergeltungs- oder Sühneverpflichtungen konkurrierten. Mars Ultor gehört ebenfalls zum augusteischen Programm (über ihn E. Buchner, RE IXA, 1961, Sp. 572 ff.; vgl. E. Simon: Die Kultstatue des Mars Ultor: Marburger Winckelmann-Programm 1981 [1982]). Dem entspricht, daß Götter gegenüber Frevlern gnadenlos erscheinen und Rachefunktionen wahrnehmen, wie sie dem Apollo Vindex zugeschrieben wurden (vgl. Hor., carm. 4,6,2; Prop. 4,6,27 ff. u. 41; dazu Vf.: Die Göttin Venus in Vergils Aeneis, Heidelberg 1967, S. 136 f.). Zum Strafamt Iuppiters in der Aeneis: Vf.: Vergil als Theologe - Iuppiter omnipotens, in: Gymnasium 90 (1983), S. 199 ff.; (in ital. Fassung in den demnächst in Rom erscheinenden Akten des Convegno mondiale vom Sept. 1981 anläßlich des Bimillenario Virgiliano). - Vgl. auch H. P. Stahl, in: Arethusa 14 (1981), S. 158 f.

16 So neuestens, mit plausibel erscheinenden Gründen, D. De Decker: Le "discours à l'assemblée des saints"

attribué à Constantin et L'oeuvre de Lactance, in: Lactance et son temps (s. Anm. 10), S. 75-89; T.D. Barnes (in: JThS 27 (1976), S. 414 - 423) dagegen plädiert für die Datierung ins Jahr 317 (Serdica). Andere Datierungsvorschläge mit Literaturverweisen, besonders auch zu der lange geführten Kontroverse um die Echtheit der Rede, bei De Decker, ebd., S. 76 - 79. Herausgehoben sei die sorgfältig abwägende Untersuchung von H. Dörries: Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954, S. 129 - 161 (mit einem Überblick über Inhalt und "Linienführung" der Rede; auf die Auslegung der 4. Ekloge freilich geht der Historiker Dörries nicht näher ein).

17 Vgl. bes. H. Dörries (s. Anm. 16), S. 146 ff. u. 161; ferner M.-L. Guillaumin: L'exploitation des Oracles Sibyllins par Lactance et par le Discours à l'assemblée des saints, in: Lactance et son temps (s. Anm. 10), S. 197 f.

18 So bei den Versen 25 und 36. In Vers 36 fehlt in der griechischen Übersetzung das für die Auslegung wichtige Bezugswort Troia. Zu Vers 25 s. unten, S. 38 und 39; die im Kommentar vorausgesetzte Interpunktion occidet Assyrium findet sich auch in der indirekten exegetischen Überlieferung, so bei Philargyrius I z. St. und in den Scholia Bernensia, die folgende Erklärungen der Stelle bieten: OCCIDET ASSYRIUM id est abscondetur nociuum Syrii sidus, uel Assyrium amomum ubique nascetur. Vgl. P. Courcelle, in: Rev. Et. anc. 59 (1957), S. 303; verfehlt G. Radkes Polemik (Die Deutung der 4. Ekloge Vergils durch Kaiser Konstantin, in: Présence de Virgile, hrsg. von R. Chevallier, Paris 1978, S. 153: 'ein schlichter Fehler', "durch den der Kaiser sich in der Syntax irrt").

19 Näheres in der griechisch-deutschen Ausgabe der Oracula Sibyllina von A. Kurfess (Sibyllinische Weissagungen, Heimeran 1951), S. 340 f. Dort, auf S. 208 ff., auch der griechische Text der Kap. 18 - 21 der Oratio Const. (nach Heikel, GCS 7, 1902) mit deutscher Über-

setzung von J. M. Pfättisch (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 9), nach der ich im Folgenden bei Übersetzungszitaten zitiere. Zu der ans Ende dieses Beitrags gestellten Synopse zwischen lateinischem 'Textus receptus' der 4. Ekloge und den ins Griechische übersetzten Versen aus der Oratio Const. hat mich G. Radke (s. Anm. 18 S. 156 ff.) angeregt; seine philologische und moralische Entrüstung über die "unglaubliche Frechheit" (ebd. S. 150), mit der der christliche Exeget den Text willkürlich ändere und verfälsche, halte ich allerdings für unangebracht. Sie wird dem Phänomen der christlichen Umdeutung nicht gerecht; vgl. W. Schmid, in: RAC II (1954), Sp. 791 f.; zu vergleichen ist das verwandte Phänomen der literarischen Fälschung, s. dazu: W. Speyer, ebd., VII (1969), Sp. 236 ff., bes. 258 ff.

20 Grundlegend P. Courcelle: Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue, in: Rev. Et. anc. 59 (1957), S. 294 - 319, der geradezu einen rezeptionsgeschichtlichen Kommentar zu einzelnen Versen oder Kernstellen der Ekloge bietet, beginnend mit der Oratio Const. Eine (wenig kritische) Übersicht über die wichtigsten Texte bis ins Mittelalter hinein, größtenteils ausgeschrieben in englischer Übersetzung, jetzt bei S. Benko: Virgil's fourth Eclogue in Christian interpretation, in: ANRW II 31,1 (1980), S. 646 - 705. Vgl. auch C. Monteleone: L'Egloga quarta da Virgilio a Constantino. Critica del testo e ideologia, Manduria 1975, S. 75 ff.

21 Vgl. P. Courcelle (s. Anm. 20), S. 295. Die Verwendung einzelner, auf die Wiederkehr der Goldenen Zeit bezogener Eklogenverse durch Laktanz, inst. 7,24,11 erfolgt unter anderen Voraussetzungen, nämlich daß Vergil chiliastisch gemeinte, d.h. auf die 1000jährige Gottesherrschaft auf Erden verweisende Sibyllenverse ohne eigentliches Verständnis reproduziert habe (quae poeta secundum Cymaeae Sibyllae carmina prolocutus est). Vgl. auch Vf., 'Cumaeum carmen' (Vergil, Ecl. 4,4): Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht?, in: Forma Futuri

(Festschr. M. Pellegrino), Torino 1975, S. 694 ff.
22 Vgl. P. van der Nat: Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz, in: Entretiens XXIII (Fond. Hardt), hrsg. von M. Fuhrmann, Genf 1977, S. 191 - 225.
23 Kritische Ausgabe von J. Geffcken, GCS 8 (1902, Ndr. 1967). Ältere Literatur in der mit einer informationsreichen Einleitung versehenen Tusculum-Ausgabe von A. Kurfess (s. Anm. 19), S. 364 ff. Zur Ergänzung siehe die Patrologie von B. Altaner - A. Stuiber, 8. Aufl. 1978, S. 119 - 121; V. Nikiprowetzky: La troisième Sibylle, Paris 1970; M.-L. Guillaumin (s. Anm. 17), S. 184 ff.
24 Vgl. H. Fuchs: Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1938, S. 7 f., 30 ff.
25 Origenes, c. Celsum 7,53; vgl. Lact., inst. 4,15, 26 f.
26 Zu Alter und Verbreitung dieses Akrostichon siehe F. J. Dölger: ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I (1910), 1928, S. 52 ff. und M.-L. Guillaumin (s. Anm. 17), S. 196 ff. Vgl. auch A. Kurfess (s. Anm. 17) S. 342 f. (dort die lateinische Übersetzung aus Augustinus, civ. dei 18,23).
27 Die Kombination der 4. Ekloge mit Sibyllenversen, in der Ekloge selbst (Vers 4) angelegt, ist vorbereitet durch Laktanz, inst. 7,24 (dazu oben Anm. 21), der freilich von einer christlichen Auslegung im Sinne der Oratio Const. noch weit entfernt ist. Die 'konstantinische' Verbindung der Ekloge mit dem Akrostichon der erythräischen Sibylle hat sich lange gehalten; durch den ps.-augustinischen Sermo contra Iudaeos ins Mittelalter weitergeleitet (s. Anm. 35), begegnen beide Testimonien in dem mittelhochdeutschen Bibelepos "Die Erlösung" erstmals in deutscher Version und abermals umgestaltet, uminterpretiert und der Programmidee des Epos angepaßt. Vgl. W. Haug: Die Sibylle und Vergil in der "Erlösung", in: Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters,

hrsg. von H. U. Gumbrecht, Heidelberg 1980, S. 71-94.

28 Vgl. bes. de opif. 1,2,9; 20,1. Zu de aue Phoenice siehe meine oben Anm. 4 genannten Arbeiten, ferner J. Fontaine: Naissance de la poésie dans l'occident chrétien, Paris 1981, S. 53 ff.

29 Hieronymus,epist.(an Paulinus)53,7 (Migne PL 22,544f. =CSEL54,453f.),im Zusammenhang mit Fragen der Schriftauslegung und der Benutzung 'weltlicher Literatur': nec scire dignantur, quid prophetae, quid apostoli senserint; sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia; quasi grande sit et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias, et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem. Quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, qui scripserit:

Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna
Iam nova progenies caelo demittitur alto....

Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod ignores....Vgl. seine gegen chiliastische Auslegungen (offenbar des Laktanz, inst. 7,24) gerichtete Polemik In Isaiam 66,22 (Migne PL 24,702 A) und dazu Courcelle (s. Anm. 20), S. 309.

30 Augustin., epist. 104,11 (Migne PL 33,393 = CSEL 34,590) :ad illius gratiam confugiendum est, cui uerissime dici potest, quod carmine adulatorio nescio cui nobili dixit, qui tamen ex Cumaeo tamquam ex prophetico carmine se accepisse confessus est:

Te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
inrita perpetua soluent formidine terras.
(ecl. 4,13f.)

civ. dei 10,27 (CCL 47): de quo (sc. den wahren Heiland) etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, ueraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit: Te duce.....terras (ecl. 4,13f.).

....quae non nisi ab illo saluatore sanantur, de quo iste uersus expressus est. Nam utique non hoc a se ipso se dixisse Vergilius in eclogae ipsius quarto

ferme uersu indicat, ubi ait:

Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas,

unde hoc a Cumaea Sibylla dictum esse incunctanter apparet. Ähnlich epist. 258,5 an Macarius (Migne PL 33,1073 = CSEL 57,609), nach Zitierung derselben Eklogenverse (13 f.): quod ex Cumaeo, id est, ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Virgilius; vgl. auch Epist. ad Romanos 3 (Migne PL 35,2089=CSEL 84,147f.). Dazu K.H. Schelkle: Virgil in der Deutung Augustins, in: Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 32 (1939), S. 16 ff., 21 f. u. ö.; ferner Courcelle (s. Anm. 20), S. 310 f. Weitere Zeugnisse der Benutzung der 4. Ekloge durch Augustinus bei H. Hagendahl, Augustine and the Latin Classics, Göteborg 1967, S. 366 f. (Testimonien); vgl. S. 442 ff.

31 Siehe die als Anhang beigegebene Synopse.

32 Auf die Ermittlung von 'Quellen', möglicher Abhängigkeiten und Motivparallelen habe ich im Rahmen dieses Beitrags verzichtet, desgleichen auf die Ausbreitung von Literatur zur jüngst aufgeblühten Allegorie-Forschung. Eine ausführliche Bibliographie enthält der Sammelband: Formen und Funktionen der Allegorie, hrsg. von W. Haug, Stuttgart 1979 (Germanist. Symposien der DFG III), S. 739 - 775; darin S. 52 - 69: R. Herzog: Exegese - Erbauung - Delectatio. Beiträge zu einer christl. Poetik der Spätantike. Ferner verweise ich auf: J. Pépin: Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958; H. Dörrie: Zur Methodik antiker Exegese, in: ZNTW 65 (1974), S. 121 - 138.

33 Neben 2. Cor. 2,14 ff. (ὀσμὴ τῆς γνώσεως) vgl. bes. Ignat., Eph. 17,1; dazu J.A. Fischer: Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche I, München 1954, S. 151 f. Mehr zu der Vorstellung in dem Artikel ὀσμὴ von Delling in Kittels Theolog. Wörterbuch zum NT 5,493 - 495; bei E. Nestle: Der süße Geruch als Erweis des Geistes, in: ZNTW 4 (1903), S. 272; 7 (1906), S. 95 f., und E. Lohmeyer: Vom göttlichen Wohlgeruch, Heidelberg

1919, bes. S. 25 ff., 32 ff., 41 ff. - Zur Wiedergabe von cunabula durch σπάργανα (vermutlich unter Einfluß von Luc. 2,7 und 12) siehe Thes. L. L. 4,1388; vgl. Courcelle (s. Anm. 20) S. 303. Vgl. jetzt auch B. Kötting: Wohlgeruch der Heiligkeit, in: Gedenkschr. A. Stuiber, Jahrb. Ant. Christ., Ergbd. 9 (1982), S. 168 - 175; ferner P. Meloni: Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica del Cantico 1,3, Roma 1975.

34 (s. Anm. 20) S. 296, Anm. 1. Zu früherer ideologischer Beanspruchung Achills vgl. K. Fittschen: Zum Figurenfries der Villa von Boscoreale, in: Neue Forschungen in Pompeji, hrsg. von B. Andreae u. H. Kyrieleis, Recklinghausen 1975, bes. S. 98 - 100, und Achills Rolle in der Kleopatra-Ode des Horaz (c. I 37,16 ff.; dazu: V. Pöschl: Horazische Lyrik, Heidelberg 1970, S. 85 ff.).

35 Zur Verbreitung dieser und anderer, besonders auch christologischer Auslegungen der vergilischen noua progenies siehe Courcelle (s. Anm. 20) S. 298 ff. und K. Strecker: Iam nova progenies caelo demittitur alto, in: Studi medievali 5 (1932), S. 167 ff. (Weiterwirkung im Mittelalter und Vermittlung über ps.-augustinisches Schrifttum, insbes. den inzwischen dem karthagischen Bischof Quodvultdeus zugeschriebenen Sermo contra Iudaeos, paganos et Arianos c. 15, Migne PL 42,1125 f.).

36 Einzelheiten, Belege und weiterführende Literaturverweise bei P. van der Nat, (s. Anm. 22).

37 Der Einfluß des Laktanz, insbes. der Div. Inst. auf Konstantins christliche Theologie und Religionsauffassung muß im allgemeinen sehr hoch eingeschätzt werden. Auch in der Oratio Const. sind immer wieder Entsprechungen zu dem Werk des Laktanz festgestellt worden; vgl. den Testimonien-Apparat in der Ausgabe Heikels und zuletzt D. De Decker (s. Anm. 16), S. 80 f. mit S. 88, sowie Guillaumin (s. Anm. 17), S. 192. 195.

38 Vgl. inst. 6,21,4 ff.; dort wird dem Musisch-Schönen (Dichtung, Gesang, Redekunst - carmen compositum et

oratio cum suauitate decurrens 4; cantus et carmina 9), das wegen seiner starken Wirkung auf die Affekte und seiner persuasiven Macht (quo uoluerit inpellit 4) durchaus als Gefahr gesehen ist, eine positive Funktion zugewiesen: die Verwendung zum Lobe und im Dienste Gottes, als dei laudes (9). Mit dieser Zweckbestimmung ist der Weg für eine christliche Dichtkunst gebahnt, als deren Aufgabe und Legitimation zugleich eben das Lob, die Verkündigung Gottes in sprachlich schöner Form erscheint. Laktanz hat, wie ich kürzlich dargelegt habe (in: Die Anfänge christlicher Poesie (s. Anm. 4), bes. S. 132 f. und 152 f.) mit seinem Gedicht "Über den Vogel Phoenix" ein erstes Beispiel solch neuen Dichtens gegeben. Vgl. auch P. van der Nat (s. Anm. 22), S. 221 ff., 232 ff.

39 Franciscus Petrarca: Collatio Laureationis 9,4 (Opere Latine, ed. A. Bufano, II, Torino 1975, S. 1270):

Scire decet, preclarissimi viri, poete officium atque professionem, quam multo, imo fere omnes, opinantur; nam, ut eleganter ait L a c t a n t i u s , Institutionum libro primo: "Nesciunt qui sit poetice licentie modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poete in eo sit ut ea que vere gesta sunt in alia specie (sic!), obliquis figurationibus, cum decore aliquo conversa traducat. Totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potius quam poetam". Es folgt ein entsprechendes Zitat aus Macrobius (in Somn. Scip. 2,10,11) über Homer: Et hoc esse volunt quod Homerus, divinarum omnium inventionum fons et origo, sub poetici nube figmenti, verum sapientibus intelligi dedit (5); darauf die Bemerkung: Possem facile demonstrare poetas, sub velamine figmentorum, nunc physica, nunc moralia, nun historias comprehendisse ..(7).

NACHTRÄGE

Zu Anm. 34:

Die Auslegung Achills, der zum Kampf nach Troia auszieht, auf den christlichen Erlöser, der den Erdkreis vom Bösen befreit, könnte auch durch die späte Auffassung Achills als eines θεῖος ἀνήρ besonderer, nämlich heroischer Prägung angeregt sein, wie sie den von der Wende zum 4. Jh. an belegten bildlichen Achilleus-Zyklen zugrunde zu liegen scheint. Dazu jetzt ansprechende Vermutungen von D. Stutzinger, Die spätantiken Achilleusdarstellungen - Versuch einer Deutung, in dem Katalog zur Ausstellung "Spätantike und frühes Christentum" im Liebieghaus, Frankfurt am Main (Dezember) 1983, S. 175-179. Bei einer Einstufung unter die spätantiken θεῖοι ἄνδρες würde Achill im Gegensatz zu den weltflüchtigen Philosophen und Asketen religiöser Prägung zum Exemplum tätiger virtus (im umfassenden Sinn). Stutzinger S. 179: "Nicht durch einen Rückzug aus der Welt, sondern durch nach außen auf die Welt gerichtetes Tun ist vorbildhaftes Leben hier charakterisiert."
Beschreibung der Zyklen bei D. Kemp-Lindemann, Darstellungen des Achilleus in griechischer und römischer Kunst, Diss. Mainz 1975 (Archäol. Studien 3, P. Lang, Frankfurt/Main) S. 232-242. Zur Tensa Capitolina, auf der sich das früheste Beispiel eines achilleischen Bilder-Zyklus findet, vgl. auch E. Simon bei Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom II^4 (1966) Nr. 1546 und Stutzinger a.O. S. 177.

Zu Anm. 39:

Die von Laktanz gegebene Definition des officium poetae geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf Sueton, De poetis, prooem. zurück: A. Rostagni, Ausgabe mit Kommentar, Torino 1944, S. 13f.; vgl. R. Häußler, Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie, Bd. II, Heidelberg 1978, S. 239, dem ich für diesen Hinweis zu danken habe.

ANHANG

Vergil, 4, Ekloge: Synopse des Textus receptus (nach Mynors, Oxford 1969) und der griechischen Version aus der Oratio Constantini 19,4-21,3 (von A. Kurfess, Sibyllinische Weissagungen, 1951, S. 212ff. revidierter Text Heikels, GCS 7 = Eusebius, op. 1, 1902)

1 Sicelides Musae, paulo maiora canamus!
2 Non omnis arbusta iuuant humilesque myricae;
3 si canimus silvas, silvae sint consule dignae.
4 Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas;
5 magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
6 Iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna;
7 iam noua progenies caelo demittitur alto.
8 Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
9 desinet ac toto surget gens aurea mundo,
10 casta faue Lucina: Tuus iam regnat Apollo.
11 Teque adeo decus hoc aeui, te consule, inibit,
12 Pollio, et incipient magni procedere menses;
13 te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
14 inrita perpetua soluent formidine terras.
15 Ille deum uitam accipiet diuisque uidebit
16 permixtos heroas, et ipse uidebitur illis,

17 pacatumque reget patriis uirtutibus orbem.
18 At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
19 errantis hederas passim cum baccare tellus
20 mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
21 Ipsae lacte domum referrent distenta capellae

22 ubera, nec magnos metuent armenta leones.
23 Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
24 Occidet et serpens, et fallax herba ueneni
25* occidet; Assyrium uulgo nascetur amomum.
26 At simul heroum laudes et facta parentis
27 iam legere et quae sit poteris cognoscere uirtus,
28 molli paulatim flauescet campus arista,
29 incultisque rubens pendebit sentibus uua,
30 et durae quercus sudabunt roscida mella.
31 Pauca tamen suberunt priscae uestigia fraudis,
32 quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris
33 oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.

1 Σικελίδες Μοῦσαι, μεγάλην φάτιν ὑμνήσωμεν.
2
3
4 ἦλυθε Κυμαίου μαντεύματος εἰς τέλος ὀμφή.
5 αὖθις ἄρ' αἰώνων ἱερὸς στίχος ὄρνυται ἡμῖν.
6 ἥκει παρθένος αὖθις ἄγουσ' ἐρατὸν βασιλῆα.
7 ἔνθεν ἔπειτα νέα πληθὺς ἀνδρῶν ἐφαάνθη.
8 Τὸν δὲ νεωστὶ πάιν τεχθέντα, φαεσφόρε μήνη,
9 ἀντὶ σιδηρείης χρυσῆν γενεὴν ὁπάσαντα,
10 προσκύνει.
11
12
13 Τοῦδε γὰρ ἄρχοντος τὰ μὲν ἕλκεα πάντα βρότεια
14 (ἰᾶται), στοναχαὶ δὲ κατευνάζονται ἀλιτρῶν.
15 λήψεται ἀφθάρτοιο θεοῦ βίοτον καὶ ἀθρήσει
16 ἥρωας σὺν ἐκείνῳ ἀολλέας . Ἠδὲ καὶ αὐτὸς
πατρίδι καὶ μακάρεσσιν ἐελδομένοισι φανεῖται,
17 πατροδόταις ἀρετῇσι κυβερνῶν ἠνία κόσμου.
18 Σοὶ δ' ἄρα, παῖ, πρώτιστα φύει δωρήματα γαῖα
19
20 κριθὴν ἠδὲ κύπειρον, ὁμοῦ κολοκάσσι ἀκάνθῳ.
21 Σοὶ δ' αἶγες θαλεραὶ | μαστοῖς καταβεβριθυῖαι.
αὐτόματοι γλυκὺ νᾶμα συνεκτελέουσι γάλακτος,
22 οὐδὲ θέμις ταρβεῖν βλοσυροὺς ἀγέλῃσι λέοντας.
23 Φύσει δ' εὐώδη τὰ σπάργανα σεῖό γε παῖῃν.
24 Ὄλλυται ἰοβόλου φύσις ἑρπετοῦ, ὄλλυται (ἰὸς)
25 λοίγιος, Ἀσσύριον θάλλει κατὰ τέμπε' ἄμωμον.
26 Αὐτίκα δ' ἡρώων ἀρετὰς πατρός τε μεγίστου
27 ἔργ' ὑπερηνορίῃσι κεκασμένα πάντα μαθήσῃ.
28 πρῶτα μὲν ἀνθερίκων ξανθῶν ἤγαντο ἀλωαί·
29 ἐν δ' ἐρυθροῖσι βάτοισι παρήορος ἤλδανε βότρυς.
30 σκληρῶν δ' ἐκ πεύκης λαγόνων μέλιτος ῥέε νᾶμα.
31 Παῦρα δ' ὅμως ἴχνη προτέρας περιλείπεται ἄτης·
32 πόντον ἐπαίξαι περί τ' ἄστεα τείχεσι κλεῖσαι,
33 ῥῆξαί τ' εἰλιπόδων ἐλκύσμασι τέλσον ἀρούρης.

34 Alter erit tum Tiphys, et altera quae uehat Argo
35 delectos heroas; erunt etiam altera bella,
36 atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.
37 Hinc, ubi iam firmata uirum te fecerit aetas,
38 cedet et ipse mari uector, nec nautica pinus
39 mutabit merces: Omnis feret omnia tellus.
40 Non rastros patietur humus, non uinea falcem;

41 robustus quoque iam tauris iuga soluet arator;
42 nec uarios discet mentiri lana colores,
43 ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
44 murice, iam croceo mutabit uellera luto;
45 sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.
46 « Talia saecla » suis dixerunt « currite » fusis
47 concordes stabili fatorum numine Parcae.
48 Adgredere o magnos (aderit iam tempus) honores,
49 cura deum suboles, magnum Iouis incrementum!
50 Aspice conuexo nutantem pondere mundum,
51 terrasque tractusque maris caelumque profundum;
52 aspice, uenturo laetantur ut omnia saeclo!
53 O mihi tum longae maneat pars ultima uitae,
54 spiritus et quantum sat erit tua dicere facta:
55 Non me carminibus uincat nec Thracius Orpheus,
56 nec Linus, huic mater quamuis atque huic pater adsit,
57 Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.
58 Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,
59 Pan etiam Arcadia dicat se iudice uictum.
60 Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem:
61 (matri longa decem tulerunt fastidia menses)
62** incipe, parue puer: Qui non risere parenti,
63 nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

* Vers 25: Im Kommentar ist Interpunktion am Ende von Vers 24 und nach *Assyrium* vorausgesetzt: *occidet Assyrium* (sc. *genus); vulgo*.

** Vers 62: In Übersetzung und Kommentar ist die Lesart: *cui non risere parentes* vorausgesetzt.

34 ἄλλος ἔπειτ' ἔσται Τίφυς καὶ Θεσσαλὶς Ἄργω,
35 ἀνδράσιν ἡμιθέοισιν ἀγαλλομένη, πολέμου δὲ
36 Τρώων καὶ Δαναῶν πειρήσεται αὖθις Ἀχιλλεύς.
37 Ἀλλ' ὅταν ἡνορέης ὥρη καὶ καρπὸς ἵκηται,
38 οὐχ ὅσσοι ταύτῃσιν ἀλιτρύτοισιν ἀλᾶσθαι,
39 φυομένων ἄμυδις γαίης ἄπο πίονι μέτρῳ,
40 αὐτὴ δ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος · οὐδὲ μὲν ἀκμὴν
ὀτραλέου δρεπάνου ποθήσεμεν ἀμπέλον οἶμαι.
41
42 Οὐδ' ἐρίου δεύσεται βροτὸς πόκον, αὐτόματος δὲ
43 ἀρνειὸς Τεῤῥῆσι περιπρέψει λιβάδεσσι,
44/45 σάνδυκι πορφυρέῳ λάχνην ῥυπόωσιν ἀμείβων.

46
47
48 Ἀλλ' ἄγε τιμήεν σκῆπτρον βασιλήϊδος ἀρχῆς
49 δεξιτερῆς ἀπὸ πατρὸς ἐριβρεμέταο δέδεξο.
50 Κόσμου κητώεντος ὁρῶν εὔπηκτα θέμεθλα,
51 χαρμοσύνην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἠδὲ θαλάσσης,
52 γηθοσύνόν τ' αἰῶνος ἀπειρεσίου λάσιον κῆρ.
53 Εἴθε με γηραλέον σώζοι τότε νηήνεμος ἰσχὺς
54 σὴν ἀρετὴν κελαδεῖν ἐφ' ὅσον δύναμίς γε παρείη.
55 Οὐκ ἂν με πλήξειεν ὁ Θρᾳκῶν δῖος ἀοιδός,
56 οὐ Λίνος,
57
58 οὐ Πὰν αὐτός, ὃν Ἀρκαδίη τέκετο χθών·
59 ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς ὁ Πὰν ἀνθέξεται εἵνεκα νίκης.
60 Ἄρχεο μειδιόωσαν ὁρῶν τὴν μητέρα κεδνὴν
61 γνωρίζειν · ἡ γάρ σε φέρεν πολλοὺς λυκάβαντας.
62 Σοὶ δὲ γονεῖς οὐ πάμπαν ἐφημερίῳ γ' ἐγέλασσαν,
63 οὐδ' ἤψω λεχέων, οὐδ' ἔγνως δαῖτα θάλειαν.

Zum griechischen Text vgl. A. KURFESS, PhW 1934, 1247 (zu Vers 53 f.); PhW 1936, 366 f. (zu Vers 24 f.); Mnemos. 5 (1937), S. 283 — 288.

István Hahn

TROJANITAS, LATINITAS, TUSCITAS, GRAECITAS IN DER AENEIS

... Tanton' placuit concurrere motu,
Juppiter, aeterna gentis in pace futuras?
/A 12, 503 f./

Die als Motto gewählten fragenden-flehenden Worte Vergils im Augenblick, wo er sich anschickt, die blutigen Szenen des Endkampfes zwischen Trojanern, Latinern, Arkadern und Etrusken zu schildern, werfen scharfes Licht auf einen der tief liegenden Widersprüche in diesem Nationalepos des römischen Volkes. Der Dichter will furchtbare Kämpfe, "horrida bella", wilde Leidenschaften, in Trauer versunkene königliche Geschlechter, den Waffenlärm der gesamten italischen Landschaft - "totam sub arma coactam Hesperiam" besingen /A 7, 41 ff./: indem er weiss, dass dieselben Völker, deren gegenseitiges Hinmorden er schildern soll, nunmehr gemeinsam, im tiefen Frieden der Pax Augusta, im Rahmen desselben Staatsgebildes in Eintracht leben - oder wenigstens leben sollten. Es ist eine schwere - dichterisch und politisch gleichsam heikle Aufgabe - die vergangenen Kämpfe auf solche Weise darzustellen, dass diese Darstellung gleichzeitig auch das gegenwärtige friedliche Zusammenleben derselben Völkerschaften widerspiegeln möge. Und dieser schwierige dichterische Stoff wird noch empfindlicher dadurch, dass der Dichter denselben auf engagierte Weise, mit offener Parteinahme für eine der kämpfenden Gruppen darstellen

muss: Aeneas, der Held seiner Dichtung führt den Kampf für die Landnahme in Latium unter göttlichem Auftrag, als schicksalhafter heroischer Repräsentant und Garant der künftigen römischen Grösse[1] - und wenn dem so ist, wenn alle seine Leiden, Kämpfe und Abenteuer nur dem Ziel dienten "dum conderet urbem", so sind alle Menschen, Helden, Völker und Gruppen, die ihn in seinem Juppiter-gewollten Streben hindern wollen - Gegner des Fatum, und Frevler gegen den höchsten Göttlichen Willen - demnach zu verurteilen.[2] Die für Vergil gegenwärtigen Nachkommen derselben "Sünder" sind aber nunmehr ehrenwerte Mitglieder des augustäischen Imperiums.

1.1. Das scheinbar einfache und eindeutige Sujet der Aeneis ist von inneren Widersprüchen und heimlichen Fallen umlauert.[3] Aeneas, diese Idealfigur römischer Tugenden, "pietate insignis et armis", flieht auf göttliches Geheiss aus dem brennenden Troja, um nach mannigfachen Irrfahrten, aber immer unter göttlicher Leitung und Warnung, den ihm zukommenden schicksalsträchtigen Auftrag zu verwirklichen: in Latium Fuss zu fassen, und Roms künftige Gründung einzuleiten: das war sein Auftrag, und er allein war auserkoren, diesen göttlichen Plan zu verwirklichen; er ist auch das Vorbild - körperlicher und geistiger Ahne - für die grösste römische historische Figur aller Zeiten: Augustus Caesar, "divi genus",[4] er und seine Getreuen verkörpern alles, was ehrwürdig /nicht aber "liebenswürdig"/ im System römischer Werte ist:[5] und je helleres Licht auf seine Person, wie auch auf seine trojanische Gefolgschaft fällt - in desto düsterer Beleuchtung müssen alle seine Gegner und Feinde, Widersacher und Verführer[6] erscheinen. Das bezieht sich ebenso wohl auf die Griechen, die Troja so ruchlos und heimtükkisch vernichteten, als auf die Latiner und Etrusker, die ihn in Italien bekämpft haben, um die Verwirklichung seines göttlichen und geschichtlichen Auftrages zu verhindern. Hier Licht, dort Dunkel, auf der einen Seite der

heroische Träger göttlicher Berufung, auf der anderen: Finsterlinge, Widersacher des göttlichen Planes, im Bestfall betörte Opfer der zornigen und kleinlich rachsüchtigen Göttin Juno.

Ist aber das "Geschichtsbild" der Aeneis in Wahrheit so einfach und durchsichtig? Je weiter wir im Verständnis der tieferen Zusammenhänge der Geschehnisse vordringen möchten - desto tiefer verwickeln wir uns in die hintergründigen Widersprüche.

1.2. Vergil übernimmt und bejaht die damals vorherrschende und in der römischen Historiographie verankerte "trojanische" Tradition über Aeneas als Vorläufer der Gründung Roms: "genus unde Latinum, Albanique patres atque altae moenia Romae".[7] Diese Tradition hatte ihre besonderen Vorzüge:[8] sie beschenkte Rom - ursprünglich "Asyl zusammengelaufener Strölche" - mit einer ehrwürdigen mythischen, der griechischen gleichaltrigen Abstammung, und gleichzeitig gab sie den ständigen Vorwand, gegen die Griechen, als Nachkommen der homerischen Helden, Rachekriege zu führen: das Motiv der res repetundae spielt eine gewisse Rolle in der römischen Kriegspropaganda. Anchises kündigt über Aemilius Paullus an:

> "... eruat ille Argos Agamemnoniasque Mycenas,
> Ipsumque Aeaciden, genus armipotentis Achilli,
> Ultus avos Troiae templa et temerata Minervae
> ..."
> /A 6, 838 ff./.

Diese Tradition hatte auch ihren bekannten speziellen Wert für die gens Julia: dadurch erhielten ihre Mitglieder - und in erster Linie Caesar und Augustus - durch Ilus-Julus, Aeneas und Anchises, als Nachkommen Venus', göttliche Abstammung.[9] Und dennoch konnte Troja, "trojanisches Wesen" nicht eindeutig bejaht, nicht rückhaltlos

ins römische Wertsystem integriert werden. Troja war - und das wusste jeder aus der mythologischen Tradition - doch nur ein sündenbelastetes Staatswesen. Der treubrüchige König Laomedon, der sogar Götter um ihren Arbeitslohn geprellt hatte, warf dunklen Schatten auf jenes Königshaus, dessen Sprössling Paris mit seiner Lüsternheit schuld am Untergang seines eigenen Königshauses und seiner Heimatstadt wurde; das durfte durch keine "römische" Verwandtschaft bemäntelt werden.[10] Diese perjuria war auch Vergil bekannt, und in seinen früheren Werken übt er auch starke Kritik an den "trojanischen" Vergehen. Rom sühnt den Meineid des trojanischen Königshauses: "... satis jam pridem sanguine nostro /Laomedonteae luimus periuria Trojae" /G 1, 501 f./. Sogar in der Aeneis wird dieses trojanische Laster erwähnt - obwohl nur von Gegnern und Feinden /"... periurae moenia Trojae" - 5, 811/. Dido erkennt im Vorgehen Aeneas' die Zeichen desselben Eidbruches: "... necdum / Laomedonteae sentis periuria gentis?" /4, 542/. Diese Wesenszüge trojanischen Charakters konnte Vergil in der Aeneis nicht vergessen! Und die Beurteilung der "trojanischen Tradition" wurde noch zusätzlich durch die augustäische politische Propaganda belastet.

1.3. Ilion erfreute sich - seitdem am Anfang des 3. Jh. die trojanische Abstammung zum integrierenden Bestandteil römischer Aussenpolitik wurde - immer der römischen Gunst, und die Leiter des politischen Lebens verstanden es, daraus moralischen und politischen Nutzen zu ziehen. Unter Caesar erreichte die Ilion-Freundschaft Roms einen Höhepunkt: Caesars Sympathie dem "orientalischen" Wesen gegenüber, seine hellenistischen Allüren /Ilion wurde zu einer hellenistischen Stadt!/ sowie sein Streben nach Königswürde /wobei die "trojanische" Verbindung sowohl für eine Königsmacht hellenistischer Prägung, als auch - durch das Andenken des "Trojaner-Sprösslinges" Romulus - für eine stärker kriegerische Monarchie Optionen

enthielt/ - motivieren genügend seine weitgehenden Gunsterweisungen der Urheimat gegenüber.[11] Dazu gehört noch der Kult der Venus Genetrix - der ebenfalls geeignet war trojanische "Nostalgien" zu wecken.

Die Einstellung des Augustus der "trojanischen Tradition" gegenüber ist schon zurückhaltender: das ist erstens durch seine - gegen jede Schwärmerei immune - Natur gegeben, sodann motiviert von einer prinzipiellen Ablehnung alles Orientalischen,[12] und drittens durch seine mehr-weniger latente Gegnerschaft der "caesarischen" Tradition gegenüber.[13] Wenn Caesar Troja weitgehend begünstigte, war das ein Grund mehr, Troja ein wenig in den Schatten zu versetzen. Und wenn es vollends Gerüchte gab, Caesar wünsche /auch seiner Liaison mit Kleopatra zu liebe/ seine eigene Residenz in den Orient, und eben nach Ilion zu versetzen, so war das ein Grund mehr, die einseitige Troja-Sympathie einzudämmen.[14] In diese Phase der Abwendung ist die bekannte, und trojanisches Wesen scharf verurteilende Ode Horazens /Carm. III. 3, 18 ff./ zu datieren. Und die Entstehung eben dieses Carmens ist fast gleichzeitig mit der intensivesten Arbeit an der Aeneis.[15] Vergil durfte und sollte nicht mit der trojanischen Tradition kurzweg brechen: Augustus, dessen göttlicher Charakter eben davon abhängig war, hat das nicht erwünscht, hätte es auch nicht erlaubt. Aber mit aller Hochachtung eine gewisse Distanz zu wahren: das wurde vom Dichter erwartet. Es gehörte ein gewisses Mass an politischem Takt, an historischem Wissen, an künstlerischem Können dazu, die Fallen der kritiklosen Hochschätzung und der Verkleinerung Troja gegenüber zu vermeiden. Den "Troius Aeneas" und seine Landsleute würdig, aber nicht überschwenglich darzustellen: darin bestand eine erste "challenge" der trojanischen Thematik. Das trojanische Erbe musste auf solche Weise bejaht, Aeneas nur bis zu einer solchen Grenze heroisiert werden, dass das keinen Rechtstitel einer "Troja resurgens" für die Zukunft bieten möge;[16] inbegriffen u.a. den orientalischen Luxus, protzendes Reichtum, farbige Klei-

dung, üppige Mahlzeiten, und was alles im römischen Bewusstsein den "Orient" charakterisieren konnte.[17] Und endlich: Augustus' orientalischer Ahne /gleichzeitig Garant seiner göttlichen Abstammung/ sollte nur auf solche Weise gefeiert werden, dass das die aktuelle "westliche"- - nationalrömische, auf die betont "italischen" Traditionen zurückgreifende Politik nicht gefährden möge.

1.4. Derselbe Widerspruch wirkte sich noch intensiver aus in der Darstellung und Beurteilung der Latiner - die in der Sicht der Aeneis kurzweg mit ganz Italien gleichgesetzt werden.[18] Der Fremdling Aeneas musste im Laufe "schrecklicher Kriege" seine neue Heimat in Latium erobern. Seine - und gleichzeitig des "göttlichen Entschlusses" - Feinde sind logischerweise alle jene Völker - die insgesamt Ahnen der Römer wurden, deren Sprache, Volkstum, Name integrierender Bestandteil des römischen Volkes wurden, deren Land für Augustus den Mittelpunkt und Machtzentrum des Reiches bedeutete, für Vergil persönlich - die "Saturnia tellus", das goldzeitliche Italien. Diese Völker müssen dem Helden Aeneas gegenüber feindlich sein - sonst gäbe es keine ernsten Kämpfe, kein echtes Heldentum für Aeneas: sie dürfen aber auch nicht gehässig dargestellt, ihre mannhaften Tugenden nicht verkleinert, sie selbst moralisch nicht verurteilt werden. Die aktuellen Feinde Aeneas' wollte der Dichter im selben Atemzuge als künftige Römer - mit allen römischen virtutes ausgestattet! - behandeln.

1.5. Das selbe Dilemma meldet sich in der Darstellung des etruskischen Volkes. Die Logik der Ereignisse, sowie die historiographische Tradition machte es nötig, auch dieses Volk unter den Feinden Aeneas' zu behandeln.[19] Darüber hinaus hatten die Etrusker in der frühen römischen Geschichtsschreibung einen bösen Leumund: die vage Erinnerung an einstige etruskische Vorherrschaft über Italien kam zum Ausdruck in einer durchgehend unfreundlichen Cha-

rakteristik des ganzen Volkes: sie sind herrschsüchtig, und obwohl im allgemeinen hochgebildet, jedoch grosstuerisch, hochmütig, kriegerisch und grausam; die Annalisten wussten einiges über die Unterdrückung der Völkerschaften Latiums und Italiens ihrerseits zu berichten.[20] Die Etrusker waren nicht im "italischen Volkstum" inbegriffen, sie bildeten ein selbständiges Volk - aber eines, das schon vollkommen in die "augustäische" Gesellschaft Italiens integriert war. Und nicht zu vergessen: Maecenas war ebenfalls etruskischen Ursprungs, Vergil selbst hatte reiche etruskische Bildung, vielleicht war er auch selbst etruskischer Abstammung: auch auf die Prestige dieses Volkes und seine moralischen Interessen musste der epische Dichter achten.[21]

1.6. Die schwierigsten Widersprüche erschienen jedoch in der Darstellung der Griechen: Danai, Argivi, Achaei usw. Wenn jemand, so sind es die Griechen, die rücksichtslos verurteilt werden dürfen, als hinterlistige und grausame Vernichter Trojas; das soll und darf der Dichter mit allem erwünschten Nachdruck erzählen - gilt es doch, ihre historische Schuld Rom gegenüber zu schildern. Jedoch: seitdem vergingen Jahrhunderte, im Laufe deren "Graecia capta ferum victorem cepit et artes / intulit agresti Latio ..." Das darf nicht vergessen werden. Griechische Kulturwerte traten ebenso ihren Triumphzug in Rom an, wie auch persönlich ihre Träger: Dichter, Rhetoren, Philosophen, Sophisten, Künstler, Ärzte und Wahrsager: griechisches Wesen darf ebenfalls nicht mit Hass oder Geringschätzung behandelt werden.

Kehren wir zu unserem Motto zurück. Vergil ist sich dessen vollkommen bewusst, dass jene Völker, die in der Handlung seines Epos als Todfeinde einander gegenüberstehen - in seinem eigenen Zeitalter in Eintracht im Rahmen des Imperiums leben - vollkommen vereint /Trojaner und Latiner/, weitgehend assimiliert /Etrusker/, oder als "zweites herrschendes Volk" /Griechen/ des mächtigen

Reiches. Die Idealisierung und Heroisierung des einen erwünscht ebenso viel Takt und Massgefühl, wie die Verurteilung des anderen.

Auf welcher Weise löste Vergil diese ihm vielseitig auferlegten dichterischen Aufgaben? Wir wollen vorläufig in der Reihenfolge der einzelnen Helden und Völker schreiten.

2.1. Aeneas und seine Trojaner werden in erster Linie als Helden und Heroen dargestellt. Aeneas persönlich und auch seine Gefährten sind stattlich, "ingentes" - das ist das erste, was dem Herold des Latinus an ihnen auffält:

> ... nuntius ingentis ignota in veste reportat
> advenisse viros ...
>
> /7, 167 ff./

er selbst ist "os humerosque deo similis" /1, 589/, selbstverständlich muss auch sein Brustschild "ingens" sein /8, 621/. Die Kampfszenen erweisen, dass die Trojaner in keiner Hinsicht den "klassischen" Kämpfern des Mythos, den Achäern und den Latinern nachstehen.[22] Am Untergang ihrer Stadt sind sie - von militärischem Standpunkt - nicht schuld. Sie wissen es, dass sie eigentlich nicht gegen Menschen, sondern gegen die feindlichen Götter kämpfen müssen. Der einst schwer beleidigte Poseidon- - Neptunus, die ewig grollende Athene-Tritonia und die unerbittliche Juno sind es, die Troia in Flammen untergehen lassen: dagegen ist selbst der grösste Held hilflos /2, 610 ff./. Auch in den Kämpfen in Italien erweisen sie sich als echte Helden altrömischen Typs; nur einmal werden sie während einer vorübergehenden Panik /vor der Amazone Camilla/ von einem ihrer Verbündeten, dem Etrusker Tarchon wegen Feigheit gescholten /11, 733 ff./, gewinnen aber rasch ihre <u>virtus</u> zurück. Solche Scheltworte gehören zu den epischen <u>topoi</u> - ähnliche Kritik mussten auch die

Achäer Agamemnons erdulden. Im Kampfe benehmen sich die Trojaner auf "römische Weise" heldenhaft. Sie werden unter den Lasten der langwierigen Seereise nicht aufsässig - das ist die römische disciplina - und eminent "römisch" ist ihre Ausdauer - sie gehören zur "gens deorum", sind "invicti viri ... quos nulla fatigant proelia nec victi possunt absistere ferro" /11, 305 ff./. Ähnliche Meinung hat über die "Phrygii" von Troja selbst die feindliche Juno /7, 294 ff./ - aber ebenso charakterisierte Hannibal die Römer: "Si vicit, ferociter instat victis, seu victus est, instaurat cum victoribus certamen" /Liv. 27, 14/, - und die augustäische Dichtkunst ist voller Lob eben für die römische Ausdauer. "Römisch" ist eigentlich auch der tragische Fehler der Trojaner, gutgläubig in die Falle des heimtückischen Sinons, und des "machinator doli Ulixes" hineingefallen zu sein: das ist eben die römische Gutgläubigkeit, fast Naivität, die sie so günstig von den perfiden Griechen und Puniern unterscheidet - eben wegen dieser simplicitas wurden die römischen Legionen zum Opfer der heimtückischen Kriegslist Hannibal bei Trasimenus und Cannae ...[23] Die von Vergil dargestellten Charakteristiken zeichnen die Trojaner als echte römische Charaktere. Aeneas selbst - mythisches Vorbild des Augustus - verkörpert in sich die besten römischen Tugenden, so wie dieselben z.Z. Vergils, im augustäischen Rom verstanden wurden.[24]

2.2. Nicht nur moralisch - auch rein physisch sind die Trojaner /und immer in erster Linie Aeneas/ eigentlich echte Italiker. Ihr Ahne und eponymer Heros: Dardanus war italischen Ursprungs. Dieser Umstand - der unseres Wissens ein originaler Gedanke Vergils war - wird schon eingangs hervorgehoben /1, 378 ff./, so Aeneas Italien als seine Heimat /patria/ und Reiseziel bezeichnet. Dieses Motiv kehrt öfters zurück:

> Dardanidae duri, quae vos a stirpe parentum
> prima tulit tellus, eadem vos ubere laeto
> accipiet reduces, antiquam exquirite matrem...
> /3, 94 ff./[25]

Aeneas und seine Gefährten sind nicht fremd in Italien, sie sind nicht "Orientalen" - sind auch nicht "Eroberer", nicht "Eindringlinge" - sondern Heimkehrer, die nur ihr gutes Recht erfordern.[26] Im Gegenteil: eben der Rutulerfürst Turnus ist nicht-italischer, eben argivischer Abstammung! Eigentümlicherweise ist es eben Amata, die künftige Schwiegermutter, die diesen Umstand betont, um zu erweisen, dass das externum generum wahrsagende Orakel auch auf Turnus gültig ist:

> "Et Turno, si prima domus repetatur origo
> Inachus, Acrisiusque patres mediaeque Mycenae"
> /7, 371 f./

Seine achäisch-mykenische Abstammung erklärt auch nebenbei seine tödliche Feindschaft Aeneas gegenüber.[27] Aeneas kann sich wenigstens mit so gutem Recht in Italien zuhause fühlen, wie sein, auf italische Ahnen pochender Widerpart: und das umso eher, als sogar die lokalen Götter - in ihrer Reihe z.B. Tiberinus - auf seiner, und nicht des Turnus Seite stehen /7, 36 ff., 470 ff./.[28]

2.3. Die Zugehörigkeit der Aeneaden zum italischen Boden erhält weitere Bekräftigung durch die Tatsache, dass sie dieses Land nicht als zufällige Endstation einer langen und planlosen Irrfahrt, sondern auf den wiederholten Auftrag Juppiters, geleitet von eindringlichen Prodigien, auf des Schicksals Geheiss erreichen.[29] Das ist kein originaler Gedanke Vergils; es wurzelt in der römischen historiographischen Tradition, wahrscheinlich schon seit Fabius Pictor und Cato Censorius; Dionysius von Halikarnass kennt jedenfalls schon dieses Motiv der Fatalität und erzählt

ausführlich die darauf hinweisenden Prodigien.[30] Bei Vergil erhält aber dieser Vorstellung eine ganz zentrale Bedeutung: es war schicksalhaft, dass Aeneas eben nach Lavinium fahren musste, und dass am italischen Boden eben Aeneas als erster Anker werfen sollte. Aeneas ist kein Fremdling, kein Eroberer - und will auch nicht als Eroberer gelten. Er stellt über sich selbst mit vollem Recht fest:

> Nec veni, nisi fata locum sedemque dedissent,
> nec bellum cum gente gero ...
>
> /11, 112/.

Im bekannten foedus mit Latinus /12, 189 ff./ entsagt er jeglicher Herrschaft über Italiens Völker, "ambae invictae gentes" sollen gleichberechtigt neben einander leben - die historische Zukunft wird hier antizipiert, fast scheint es, dass Aeneas sich mit der Rolle eines geistigen, religiösen Führers begnügen möchte - das wäre aber eine Fehlinterpretation seiner Worte.[31]

Der selbstlose Antrag Aeneas' verliert ohnehin seine Gültigkeit seit dem Eidbruch des latinischen Augur Tolumnius und dem zweiten Angriff des Turnus. Den eidbrüchigen Feinden gegenüber hat er freie Hand - er dürfte sogar nach Kriegsrecht die feindliche Stadt einäschern /12, 567 ff./ und denkt auch einen Moment daran, dieses sein Recht gelten zu lassen. Dieses Zwischenspiel des foedus ist dazu nötig, um einerseits Aeneas' Grossmütigkeit hervorzuheben - sogar der fernste Ahne Roms durfte kein Eindringling, kein Eroberer sein, er musste seine magnanimitas genügend profilieren - andererseits aber jeden sogar mythischen Rechtstitel italischer Völker auf gleiche Rechte zu vernichten. Das letzte Wort sprachen ohnehin die Götter: Juppiter und Juno, die für immer die Würde und die Grenzen trojanischen Wesens in Italien feststellen.

2.4. Das göttliche Verdikt gibt auch die genügende Garantie gegen alle Bedenken einer "Troja resurgens" gegenüber. Das neue Staatswesen soll vollkommen italischen /latinischen/ Charakter haben in Sprache und Sitten. Aeneas und seine Trojaner steuern dazu erstens ihre eigene Person bei - das war wichtig hervorzuheben wegen der zahlreichen, schon seit Varro registrierten vornehmen familiae Trojanae[32] - sodann gewisse /nicht alle, nur die von Juppiter gutgeheissenen/ religiösen Riten und Kultgegenstände /Penaten, Kult der Cybele = Berecynthia mater = Magna Mater/,[33] und einige schöne Sitten, z.B. den ludus Trojae.[34] Aber Troja selbst, trojanische Lebensart sollte für immer verschwinden. Das war Juno's Forderung, Juppiters Konzession, und das klar auszusprechen war augenscheinlich auch der Wunsch des Augustus. Vergil, mit seinem fast staatsmännischen Takt und künstlerischem Können fand zur Motivation die glücklichste Form. Er selbst rühmt die Trojaner - als quasi echte Römer - aber die volkstümliche Meinung über die "Phryger", ihre Hoffart, Üppigkeit, Lüsternheit, sexuelle Ausschreitungen und orgiastischen Kulte sollten nicht verschwiegen werden: nur dass diese Anklagen immer von Lippen ihrer Feinde /Iarbas, Remulus Numanus, Turnus/ erklingen.[35] Diese schlechte Meinung über die asiatischen Orientalen war bekannt - wird von Vergil auf strikte Weise auch nicht geleugnet. Darauf achtet er jedenfalls, dass höchstens die Trojaner "im allgemeinen" als Phryges bezeichnet werden - Aeneas selbst vom Dichter nie, höchstens einigemal von seinen Feinden.

2.5. Aeneas steht vielfach am Scheidepunkt trojanischer Geschichte. Er rettet - nicht Troja selbst, aber etwas aus dem trojanischen Wesen; jedoch nur deshalb, um dieses "Trojanertum" in der Latinitas, in der künftigen Romanitas aufzulösen. Es ist eine elegische Stimmung. Er selbst ist sich dessen bewusst, dass er das versunkene Troja am liebsten wieder-erstehen lassen möchte: es ist

das Fatum deorum, was alle diese Versuche zunichte macht /4, 340 ff.; 8, 36 f./. Einige schüchterne Versuche hier oder dort je ein "neues Troja" aufzubauen - jenes des Helenus in Epirus, oder jenes der kriegsmüden Frauen in Sizilien /3, 294 ff. bzw. 5, 633 ff., 755 ff./ sind zum ärmlichen Vegetieren verurteilt. Aeneas selbst leugnet nie sein trojanisches Wesen: er wird als Troius, Dardanides, Anchisiades, Laomedontiades usw. genannt, und stellt sich dem entsprechend vor - abweichend vom schlauen Ulixes, und entsprechend der römischen Würde. Seine Vergangenheit ist: Troja - aber seine Zukunft schon eindeutig: Rom. Sein Schild - obwohl noch auf Geheiss der Venus verfertigt - enthält schon kein einziges "trojanisches" Motiv, und Anchises wird in seinen prophetischen Worten nichts mehr über Troja verkünden: ihn interessiert nunmehr ausschliesslich die römische Zukunft. Es kann fast als Symbol gelten: den Höhepunkt der Darstellungen auf dem Schild des orientalischen Helden - bildet der Sieg seines würdigsten Nachkommens über den Orient /8, 685 ff./. Der Mann, der am Anfang der Handlung als Troius und Dardanius erscheint - wird am Endziel seiner Taten schon als Romanae stirpis origo bezeichnet, und sein Sohn wird zur magnae spes altera Romae /12, 166 ff./.

3.1. Die Feinde, die den Trojanern die Landnahme verhindern wollen, und die Aeneas deshalb mit Waffen unterwerfen muss - sind die Latiner. Sie werden dennoch weder mit Hass, noch mit Geringschätzung dargestellt, sollen auch nicht global, in ihrer Gesamtheit als Feinde bezeichnet werden. Vergil erreicht diese Ziele auf verschiedenen Wegen. Zum ersten - durch terminologische Kunstgriffe. Der historiographischen Tradition entsprechend wurden Italiens Urbewohner aborigines genannt.[36] Eben unter dem Zeitgenossen Aeneas', dem König Latinus wären sie von ihm - oder gar von Aeneas, nach der Vereinigung der beiden Völker - in Latini umgenannt worden. Vergil vermeidet die Benennung aborigines vollkommen: teils, um den, aus der gelehrten

Etymologie folgenden "primitiven" Charakter des Volkes zu vermeiden, sodann, um die Latiner als schon vor Aeneas unter diesem Namen konstituiertes Volk aufzuwerten, und endlich, um ihre Bindung an Latium stärker zum Ausdruck zu bringen. Die Latini - bei Vergil ein Sammelname für verschiedene Stämme Mittelitaliens[37] - verkörpern in der Welt Aeneas' das goldenzeitliche Element; den Abglanz des saturnischen Zeitalters:

> ... neve ignorate Latinos
> Saturni gentem, haud vinclo nec legibus aequam,
> sponte sua veterisque dei se more tenentem
> /7, 202 ff./.

Der "goldenzeitliche Charakter" wird aber im Sinne des Lukrez verstanden: hohe Moral verbunden mit grosser körperlicher Kraft und der äussersten Einfachheit der Lebensart.[38] Sie sind auch abgehärtet, kriegerisch tüchtig, diszipliniert: so, wie das Römertum der ausgehenden Republik sich die Lebensart der eigenen Vorfahren vorstellen wollte. Das Bild, welches der Sabiner Numanus Remulus über die Lebensart seines Volkes entwirft /9, 603 ff./ entspricht ebenso den Vorstellungen Lucretius' über das goldene Zeitalter, wie den <u>topoi</u> der antiken Ethnographie, aber auch der Charakteristik Horazens über das einstige asketisch- strenge Leben der prisci Romani /vgl. etwa Carm. III. 6, 33 ff./. Die römische virtus ist präformiert sowohl in den Trojanern, wie auch in den Latinern: nimmt es Wunder, dass zwei - eigentlich so wesensgleiche Völker sich in einem Volke vereinen konnten?

3.2. Nicht nur die Sitten, auch die religiösen Einrichtungen und Riten verbinden die Latiner mit den späteren Römern. Wenn auch die religiöse Relevanz der trojanischen Tradition öfters im allgemeinen betont wird /vgl. schon 1, 6, sodann 12, 192/, und der Kult der Penaten, sowie der Magna Mater /Cybele, Berecynthia/ den Troja-

nern zugeeignet wird - ist Vergil gestrebt, auch entgegen der historiographischen Tradition je mehr "römische" Riten dem frühen Latium zuzuschreiben: Sie kennen das Öffnen des Janus - Tempels zu Kriegszeiten /7, 601 ff./ - was sonst dem König Numa zugeschrieben wurde;[39] es gibt schon Salii-Priester /8, 285 ff./,[40] die Suovetaurilia als Totenopfer /11, 196 f./, das Lupercalien-Fest /8, 343 ff./,[41] den Kultus der Ara maxima unter der Leitung der Pinarii und Potitii /8, 269 ff./, und selbstverständlich den Apollo-Kultus /11, 785 ff./. Ein Teil dieser Riten wird allerdings bei den arkadischen Bewohnern des Pallanteum beobachtet. An der Vorstellung über den vor-römischen Ursprung der bekannten römischen Riten ändert das aber nicht.

3.3. Es wäre auch falsch - suggeriert die Darstellung Vergils - alle Latiner als Aeneas-Feinde zu brandmarken. Neben den Feinden finden wir überall - und das ist für das Geschichtsverständnis Vergils bezeichnend - die Freunde, die Verbündeten, die Helfer. Echter Repräsentant der Latiner ist der greise König Latinus selbst[42] - er wird von Vergil in der Nachfolge der Origines Catos, für einen Zeitgenossen Aeneas' gehalten, aber abweichend von der Vorstellung Catos, der zwischen den Beiden Kämpfe voraussetzt, ist bei Vergil Latinus ein zwar schwächlicher, von seiner Frau eingeschüchterter Greis - aber folgerichtig und aktiv im Wohlwollen den Trojanern gegenüber. Neben Turnus, dem Feind, - dessen Rolle für die Handlung unumgänglich war - steht Latinus, der Freund; und an seiner Seite solche respektable Personen, wie Drances /11, 211 u.ö./.[43] Die Latiner, als Volk dürfen nicht in ihrer Gesamtheit als Feinde Aeneas' gelten!

3.4. Selbst die wirklichen Feinde - in erster Linie die Königin Amata, der erkorene Schwiegersohn Turnus und ihre Verbündeten sind nicht eindeutig zu verurteilen. Sie sind wenigstens ebenso Opfer als "Sünder": sie sind

von Juno mit Hilfe der acherontischen Mächte /Allecto, Juturna/ verführt, betört worden.[44] Und Turnus ist ja eigentlich schon durch seine Abstammung dazu praedestiniert, Feind der Trojaner zu werden: denn sein Geschlecht reicht bis Inachus und Aerisius - die ersten Könige von Argos - zurück.[45] Er ist für die Latiner nicht zuständig, das Volk der Latiner für seine Taten nicht verantwortlich. Auch sonst sind unter seinen Verbündeten eine grosse Anzahl Griechen zu finden: Aventinus /656 f./ Catillus und Coras, "Argiva iuventus" /671/, der Agamemnonide Halaesus /723/, Virbius, der Sohn Hyppolitus' /762/ usw.; Camilla aber, die mit grösster Liebe gezeichnete Heldin des latinischen Heeres, ist Volskischer Abstammung: aus einem, mit Rom von jeher verfeindetem Stamm.[46] Diese, gegen die Trojaner ziehenden Helden und Fürsten sind teils durch ihre - von Juno und ihren unterweltlichen Dienern verursachte - Verblendung, teils zufolge ihrer achäischen Abstammung, teils auch als Mitglieder der Gefolgschaft Turnus' und Latinus' dazu angetrieben, gegen Aeneas ins Feld zu ziehen. Sie werden aber eher als Gegner, denn als Feinde behandelt.

4.1. Etwas schwieriger war die Aufgabe, das eigenartige Komplex einstiger Feindschaft und heutiger Bündnerschaft bzw. vollkommener Einheit im Falle der Etrusker nahe zu bringen: denn die Erinnerung an die einstige Herrschaft Etruriens über grosse Gebiete Italiens gab Anlass dazu, ihre Geschichte in ungünstigem Lichte darzustellen. Der halbwegs sagenhafte mächtige König von Caere, Mezentius, wurde mit grossem Nachdruck als Tyrann, als Unterdrücker der Latiner, und als Feind der "Aeneaden" dargestellt:[47] insofern personifiziert er gleichsam die etruskische Unterdrückung ebenso dem etruskischen Volk, als den Einwohnern Italiens gegenüber. Die bei Macrobius /Sat. III. 5, 10/ fragmentarisch angeführte Anekdote darüber, auf welche schlaue Weise die Rutuler /das Volk des Turnus!/ sich gegen seine Forderung, aus allem die Erstlinge

zu erhalten, zur Hilfe Juppiters wendeten, illustriert seine Übermacht in einem Teil von Latium, genügt aber nicht dazu, den Charakter und die Intensität dieser Unterdrückung zu konkretisieren.[48]

4.2. Für unsere Fragestellung genügt es, festzustellen, dass:

a./ in der gesamten, noch vorliegenden Tradition Mezentius als mächtiger und bis zum gewaltsamen Ende seines Lebens aktiver König über Agylla-Caere dargestellt wird;

b./ dass er - obwohl früher Unterdrücker der Rutuli - nach der Ankunft der Trojaner, nach ihren Raubzügen und nach dem gewaltsamen Tode des Königs Latinus im Kampf mit den Aeneaden /!/ sich mit Turnus gegen Aeneas verbündet um endlich von der Hand Ascanius' seinen Tod zu finden;

c./ dass dieselbe Tradition /insbesondere Cato/ ausser dem etruskischen Heere des Mezentius keine anderen etruskischen Truppen kennt; ebenso ist auch Lausus dieser früheren Tradition unbekannt.

Vergil hat demnach die ihm vorliegende Tradition mehrfach verändert:

a./ Mezentius ist schon z.Z. seiner ersten Erscheinung /7, 647 ff./ ein, von den eigenen Untertanen vertriebener Tyrann, der selbst sein eigenens Leben schwer retten konnte /8, 482 ff./. Nunmehr verfügt er über eine Heerschar von nur 1000 Mann /7, 653/;

b./ Sein Sohn, Lausus ist - im Gegensatz zum Vater - eine sympathische Person, ein grosser Held, der einen besseren Vater verdient hätte;

c./ Die sonstige Bürgerschaft von Caere, und der Grossteil des etruskischen Volkes nimmt an diesem Krieg nicht Anteil;

d./ Im Gegenteil: der grösste Teil Etruriens kämpft, angemuntert von Evander, auf Seiten des Aeneas und bildet einen stattlichen Teil seines Heeres. Die Heldenschau /10, 163 ff./ über das etruskische Hilfsheer bildet die genaue

Parallele zum früheren Katalog der Latiner unter Turnus.[49]

4.3. Diese Veränderungen fügen sich vollkommen in das von Vergil bewusst und konsequent durchgeführte künstlerisch-politische Programm ein: im dem Aeneas gegenüber feindlichen Lager muss Licht und Dunkel, Lob und Tadel in Gleichgewicht gehalten werden. Im Lager der Latiner ist Turnus der Feind des Schicksals, der "Unterweltsmann" - Latinus der rechtschaffene; im etruskischen Lager: Mezentius der "contemptor deorum" Verkörperung alles Bösen, aber schon Lausus, und vollends der Grossteil Etruriens sind Kämpfer auf der guten Seite. Kein einziges der Völker darf in Bausch und Bogen verurteilt, verworfen, als Feind gebrandmarkt werden. Es gibt "böse Latiner", wie es auch "böse Etrusker" gibt /nur - eigentümlich! - von bösen Trojanern erfahren wir nichts/ - aber es gibt auch "gute" Latiner und "gute" Etrusker - es hat sogar den Anschein, dass diese letzteren in Mehrheit sind.

5.1. Die Darstellung des Griechentums gab offenbar die schwierigsten Aufgaben: denn das ganze Sujet der Aeneis gibt Anlass, die Danaer und Argiver auf gehässige Weise darzustellen: der Untergang Trojas ist Zeugnis ihrer Hinterlistigkeit, Gottlosigkeit, Grausamkeit und Unmenschlichkeit. Und die Schreckenszenen dürfen nicht einmal gemildert werden: denn eben dieses Verfahren gab Anlass dazu, Roms Eroberungskriege Hellas gegenüber als berechtigte Rache für die einstigen achäischen Sünden aufzufassen. Eine solche Verurteilung der Achäer wurde vorbereitet und für Vergil annehmbar gemacht durch das Werk der griechischen Tragiker, namentlich Euripides, die schon selbst den trojanischen Krieg moralisch verurteilten und namentlich den Ulixes - als Ränkeschmied und Intriganten - in ungünstigem Lichte dargestellt haben. So bleibt auch für Vergil eben Ulixes der "Dunkelmann", der machinator doli, Urheber alles Bösen im achäischen Volk.[50]

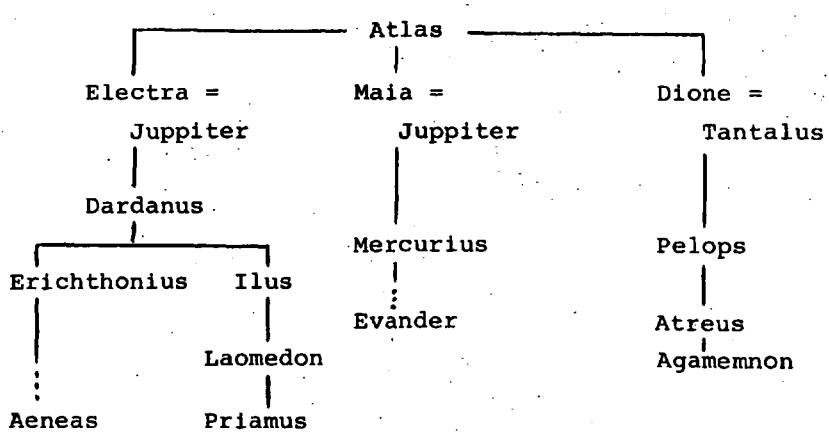
Das Prinzip des Gleichgewichtes zwischen Bösem und Guten, Licht und Dunkel, Feindschaft und Freundschaft benötigte aber das "griechische Gegengewicht" zu den finstern Bösewichten: und dazu boten sich für Vergil zwei Type: der einst feindliche, jetzt geläuterte /Diomedes/, und der schon ursprünglich hochgesittete, Aeneas freundliche Evander mit seinem Sohne Pallas: diese repräsentieren die Lichtseite griechischen Wesens.

Die "bösen" - hinterlistigen und grausamen - Achäer /Ulixes, Neoptolemus, Sinon u.a./[51] werden also ausgeglichen erstens: durch die "geläuterten" Type. Dazu gehört Diomedes, der nach hartnäckigen Kämpfen endlich verstanden hat, dass wer gegen Troja und die Trojaner kämpft, sich selbst Unheil verursacht /11, 252 ff./,[52] und dass Aeneas ein unbesiegbarer Held ist - diese Gesinnungsänderung eines der erbittertesten Feinde Trojas /der ja auch mitsamt Ulixes das Palladium gestohlen hat/ gehört allem Anschein nach ebenfalls zu den dichterischen Neuerungen Vergils. Diomedes war bekannt als einer der achäischen Heroen, die als Gründer einzelner Städte in Italien galten - aber seine Ablehnung, gegen die Aeneaden zu kämpfen, ist vor Vergil unbekannt. Dieses Motiv dient ebenfalls dazu, das durch Ulixes geschaffene Feindesbild der Griechen zu lindern und andererseits den Heros Aeneas aufzuwerten.

5.2. Den Freund und Gönner Aeneas', Evander, fand Vergil in der historiographischen Tradition.[53] Der Flüchtling aus Arkadien, der als erster an Stelle des späteren Roms, dort wo Hercules den Cacus tötete, eine bescheidene Niederlassung gegründet hat, war seit langem der historischen Tradition bekannt, - in Rom schon seit Fabius Pictor. Seine Person wurde zur symbolischen Figur der frühen griechisch - italischen Verbindungen. Diese seine Rolle wurde von Vergil - im Dienste seines dichterischen Anliegens - teils schärfer akzentuiert, teils mit neuen Charakterzügen bereichert. Er - und vollends sein

Sohn Pallas - verkörpern die lichte, Rom und seinen Ahnen hingewendete Seite des Griechentums. Pallas spielt in der früherer Geschichtsschreibung eine verschwommene Rolle. Laut Polybios /zitiert DH I. 32, 1/ war er Enkelkind des Evander, Sohn des Hercules, der noch zu Lebzeiten seines Grossvaters starb: diese Verbindung schliesst aber einen Synchronismus mit Aeneas aus. Aus einzelnen Brocken der Tradition schuf nun Vergil die Lichtgestalt des heroischen Jünglings, der - als Grieche! - sein Leben für Aeneas geopfert hat. Es ist gleichsam Gegengewicht und Sühne für die Untaten Ulixes' und seinesgleichen.

5.3. Mehr noch: es stellt sich heraus, dass Aeneas und Evander - d.h.: Trojaner und Griechen /Arkader/ eigentlich Verwandte sind! Das Stemma - von Vergil mit gewisser Willkür angedeutet - ist das folgende:[54]



Es ist eine verblüffende und gleichzeitig auch tröstende Stammtafel - Völker und Helden, die in erbittertem Kampf gegen einander stehen, sind eigentlich Blutsverwandte - Aeneas und Evander entsinnen sich dessen, und diese Blutsverwandtschaft gibt noch grösseren Nachdruck ihrem

Bündnis /8, 131 ff./. Vergil achtet auch darauf, dass Aeneas nicht nur als Schützling und als Verwandter mit Evander in Verbindung trete: das wäre der römischen dignitas unwürdig. Er bietet ihm auch Schutz und Hilfe gegen die Daunier - das Volk des Turnus /8, 146 ff./: so entsteht in der dichterischen Phantasie Vergils eine mythische, uralte gegenseitige Hilfeleistung der Ahnen Roms mit den Ahnen des italischen Griechentums.

5.4. Aeneas, der - scheinbar - "fremde Ankömmling aus Troja" steht nunmehr nicht allein mit seinem Haufen geflüchteter Trojaner in Italien. Er hat seine tiefen Wurzeln im Lande selbst /Dardanus!/, er hat seine, vorerst schüchterne, später offene Freunde und Gönner in Latium /Latinus und Drances/, seine Verwandten innerhalb der griechischen Niederlassung des Pallanteum /Evander/, seine arkadischen und etruskischen Heerscharen, auf die er sich ausser seinen Trojanern verlassen kann /vgl. 10, 238 ff., 430 f., 11, 94 ff./. Er ist als Trojaner: ein Gottessohn und von diesem Aspekt auch Vermittler der Göttlichkeit aller seiner Nachkommen; aber durch seine schicksalhafte Ankunft in Italien, durch seine verwandtschaftlichen Bindungen und Hilfeleistungen mit demselben Recht: Latiner, Italiker, Vorläufer des künftigen Roms, "Troius Aeneas" und "Romanae stirpis origo". Das Gleichgewicht ist ausgeglichen: im Zentrum Aeneas - sowohl "Trojaner" als "Italiker" und sogar "Grieche"; gegen ihn und um ihn Turnus und Latinus, Mezentius und die verbündeten etruskischen Scharen, Ulixes und Evander, Neoptolemus und Pallas, - und waltend über alle menschlichen Schicksale Juppiter, aber auch Juno und Venus.

6. In diesem Kampf darf es keinen Sieger und keinen Besiegten geben: das folgt aus der ganzen geistigen Balance der Kräfte - und das folgt vor allem aus der augustäischen Gesellschaftspolitik der Befriedung aller Völker des Imperiums.[54/a] Aeneas durfte nicht vollkommen sie-

gen - mehr noch: er durfte nicht einmal den vollkommenen Sieg erwünschen /sonst hätte der Ausgleich einen leisen Hauch seiner Niederlage enthalten/. Das Gleichgewicht - ein konstitutives Element der vergilianischen Kunst - muss jedoch auch in einer anderen Richtung verwirklicht werden. Troja muss endgültig verschwinden: "occidit occideritque sinas cum nomine Troja" /12, 827/ ist Junos Bedingung, und Juppiter lenkt ein: "do quod vis et me victusque volensque remitto" /833/.[55] Der trojanische Held ist siegreich, aber seine Stadt vernichtet - an der gegnerischen Seite lebt das besiegte Latium fort - dann muss aber sein Leiter, Turnus seinen Tod finden! Aeneas' Sieg besiegelt den endgültigen Niedergang der alten Heimat - besiegelt aber notläufig auch den Tod seines Erzfeindes, des "unterweltlichen" Turnus. Die Handlung wäre unvollendet und einseitig, wenn Aeneas im letzten Moment Turnus das Leben schenken wollte. Turnus muss sterben - wie auch zeitlebens Vergils Brutus und Cassius, Lucius und Marcus Antonius, Terentius Murena und Junius Silanus, "atrocissimus quisque" sterben mussten. Wenn Juppiter der Juno Troja opfert - muss auch Juno ihren Liebling, Turnus dem Tode weihen /12, 894 ff./.

In der neueren Forschung wird der Gedanke öfter aufgeworfen, Vergil habe im innersten seiner Seele die Tötung des Turnus als tragische Schuld empfunden - die Aeneis erhielte dadurch einen zwiespältigen Ausklang,[56] gleichsam als heimliche Kritik über die blutigen Ereignisse der sich konsolidierenden augustäischen Macht - das heisst aber moderne Gefühle, Erfahrungen und Impressionen in die Antike zu projizieren. Vergil fühlt das notgedrungene, das schicksalhafte im Tode Turnus' und ist auch bestrebt, seine Tötung durch Aeneas vielfältig zu legitimieren. Aeneas tut nur, wie die besten römischen Feldherren, zu deren Prestige es gehörte, den feindlichen Heerführer höchstpersönlich zu töten, und ihr Rüstzeug als spolia opima Juppiter zu opfern.[57] Turnus zu töten, war nicht nur sein gutes Recht - es war

auch seine, von Evander ihm auferlegene Freundespflicht /11, 177 ff./. Turnus war äusserst grausam im Krieg: er tötete Pallas und raubte seine Waffen, um sich damit zu brüsten /das hätte kein Römer getan!/. Die Jungfer Camilla tötete ebenfalls die zu ihr flehenden Feinde /11, 696/, Aeneas vollends - als echter "römischer Charakter" - den Lausus, Mezentius, Ufens /10, 531 ff., 825 ff., 11, 7 ff./, aber beraubt sie nicht ihrer Rüstung, verspricht ihnen sogar einen würdigen Leichengang - was Turnus seinen Feinden höhnisch abgelehnt hat: die Humanität des Aeneas steht also höher als jene seiner Feinde - und das aufzuzeigen ist für Vergil ausschlaggebend. Einen Moment denkt noch Aeneas daran, Gnade walten zu lassen - aber der Anblick der geraubten kostbaren Waffen Pallas' besiegelt Turnus' Schicksal.[58]

Mit dem nunmehr auch geistigen Untergang Trojas, mit dem Tode des Turnus und Mezentius, mit der völligen Einigung der beiden Völker, Trojaner und Latiner nimmt ein Zeitalter der Zerrissenheit, der inneren Kämpfe sein Ende: es beginnt jene, in den Augen Vergils geradlinige Entwicklung, die von den aeneadischen "motus" zur augustäischen "aeterna pax" führen soll. Vom Klange der immer etwas Neues ankündigenden Tyrrhena tuba /8, 526/ vorbereitet, von Juppiters Ratschluss und der Huld Juno's bewacht, schreitet unter der Führung des trojanischen Aeneas das Volk der Latiner, dazu, um endlich "volventibus annis" das am Boden des einstigen Griechen Evander entstehende Rom vom halbwegs-wilden goldenen Zeitalter des Latinus auf die Höhe der mit Augustus beginnenden aurea saecula zu erheben.

A n m e r k u n g e n

1 Dieses Motiv wird stark hervorgehoben von W. Suerbaum, Aeneas zwischen Troja u. Rom, Poetica 1, 1967, 176 ff.

2 Vg. V. Buchheit, Vergil über die Sendung Roms, Heidelberg 1963, haupts. 71 ff., 100 ff.

3 Diese inneren Widersprüche wurden von der neueren Forschung stark hervorgehoben, vgl. etwa M.C.J. Putnam, The Poetry of the Aeneid, Cambridge Mass. 1965, 151 ff.; B. Otis, Virgil. A Study in civilized Poetry, Oxford 1963, 40 ff.; K. Quinn, Virgil's Aeneid, London 1968, 323 ff.; vgl. auch schon I. Trencsényi-Waldapfel, Von Homer bis Vergil, /deutsch/ Berlin 1969, 444 ff.

4 Grundlegend dazu: G. Binder, Aeneas und Augustus, Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis, Meisenheim a./ /Glan 1971; vgl. in dem von W. Suerbaum zusammengestellten Forschungsbericht zu Vergil /ANRW II. 31/1, 1981, 9 ff.,/: III.: Vergil u. Augustus, 47 ff.

5 Vergil vertritt in der Aeneis die als "offiziell" geltenden römischen Wertbegriffe augustäischer Prägung - u.a. das Pflichtbewusstsein, den Gehorsam den göttlichen Winken und Fügungen gegenüber, die Überwindung eigener Gefühle, die Rücksichtslosigkeit anderen Interessen und Empfindungen gegenüber - das alles wird /inbegriffen auch sein Vorgehen Dido gegenüber/ als Zeichen seiner Ergebenheit den höheren Interessen und Mächten gegenüber positiv bewertet; vgl. dazu etwa: R.D. Williams, Aeneas and the Roman Hero, London 1973; R.P. Bond, Aeneas and the cardinal Virtues, Prudentia 6, 1974, 67 ff.

6 Zu den Verführern gehört erstens Dido: aber die Frage der Darstellung Karthagos und der Punier im Rahmen der Problematik Vergils kann hier ausgeklammert werden, da dieses Volkstum keinen integrierenden Teil des römischen Imperiums bzw. seiner Gesellschaft unter Augustus gebildet hatte.

7 Vgl. die grundlegenden Werke: F. Bömer, Rom und Troia,

Baden-Baden 1951; A. Alföldi, Die trojanischen Urahnen der Römer, Basel 1957; K. Schauenburg, Aeneas und Rom, Gymnasium 67. 1960, 176 ff.; bez. der Bedeutung dieser Konzeption im politischen Bewusstsein: G.K. Galinsky, Aeneas, Sicily and Rome, Princeton 1969; ders. Troiae qui primus ab oris ... Gymnasium 81, 1974, 182 ff.; J. Perret, Rome et les Troyens, RÉL 49, 1971, 39 ff.; Forschungsbericht: R. Rieks, Vergil u. die römische Geschichte, ANRW II 31/2, 1981, haupts. 791 ff.

8 E. Weber; Die trojanische Abstammung der Römer als politisches Argument, Wiener Studien NS 6, 1972, 213 ff.

9 A. Wlosok, Die Göttin Venus in Vergils Aeneis, Heidelberg 1967, 62 ff., 144 ff.

10 Zur Troja-Kritik Vergils vgl. W. Suerbaum a.W. [Anm. 1.]; zur Ambivalenz des augustäischen Troja-Bildes vgl. M. Pani, Troia resurgens: mito Troiano e ideologia del Principato, Annali Facoltà di Lettere Univ. Bari, 18, 1975, 63 ff.

11 Zu den Begünstigungen Caesars Ilion gegenüber vgl. Strabon XIII. 1, 27 C 594-595, M. Pani a.W. 79; in gehässiger Form bei Lucan: Phars. 6, 997 ff.

12 J. Béranger, Idéologie impériale et épopée latine, in: Principatus, Genève 1973, 383 ff.; G.K. Galinsky a.W. [Anm. 7.] 222 ff.; A. Wlosok, Vergil i.d. neueren Forschung, Gymnasium 80, 1973, 139 ff.

13 Vgl. dazu: R. Syme, The Roman Revolution, Oxford 1939, 281 ff.; ders.: A Roman Post Moretem, Sydney 1950.

14 Zu diesen /vielleicht nur anticaesarisch-propagandistisch betonten/ Plänen vgl. J. Béranger a.W. [Anm. 12.]; E. Fraenkel, Horace, Oxford 1957, 276 ff.; V. Buchheit a.W. 168 ff.; sowie die Kommentare zu Hor. Carm. III. 3, 18 ff.

15 Zur möglichen Abhängigkeit der Juno-Rede bei Vergil, A 12, 791 ff. von Hor Carm. III. 3, vgl. V. Buchheit a.W. 146, Anm. 626; W. Suerbaum a.W., 189 ff.

16 Ausser M. Pani, V. Buchheit, W. Suerbaum, J. Perret [vgl. Anm. 7. u. 10.] betrachtet J.P. Brisson, Le pieux

Énée, Latomus 31, 1972, 379 ff. die "römische" pietas des Aeneas als eine Absage von der Ursünde Troias.

17 Das widerspiegelt sich in den Invektiven gegen die Troianer einzelner Personen der Aeneis, so am ausführlichsten Remulus Numanus A 9, 614 ff.: "Vobis picta croco et fulgenti murice vestis etc." Vgl. auch E. Paratore, La Persia nella letterautra latina, zit. von M. Pani a.O. Anm. 1.

18 V. Buchheit a.W. 91 ff.: H.J. Schweizer, Vergil u. Italien, Aarau 1967, 27 ff.

19 J. Gagé, Les Étrusques dans l'Énéide, MEFR 46, 1929, 114 ff.; H.J. Schweizer, a.W. 55 ff.

20 Die Frage darüber, inwieweit diese Traditionen die einstige etruskische Herrschaft über Latium bzw. Rom widerspiegeln, sei hier ausgeklammert; vgl. die Diskussion zwischen A. Alföldi, Early Rome and the Latins, Ann Arbor 1965, haupts. 209 ff. /starke Betonung der Vorherrschaft verschiedener etruskischer Städte und Dynasten/, bzw. A. Momigliano, JRS 57, 1967, 213 ff. /Zweifel an den Theorien von A. Alföldi/.

21 R. Enking, Vergilius Maro Vates Etruscus, MDAIR 66, 1959, 65 ff.

22 Vg. dazu W. Suerbaum a.W. 183 ff.

23 H. Bruckmann, Die römischen Niederlagen im Geschichtswerk des Livius, Diss. Münster 1936, haupts. 65 ff. /Trasumennus und Cannae/. Die Niederlagen werden mit Vorliebe feindlichen insidiae zugeschrieben, vgl. Liv. 24, 14, 6: ... dimicaturum puro ac patenti campo, ubi sine ullo insidiarum metu vera virtute geri res posset ..., vgl. dazu die Charakteristik des Sinon: Graecus ille dolis instructus et arte Pelasga, 2, 153, u. H. Paoletta in: Latinitas 16, 1968, 251 ff.

24 Ausser den Anm. 5. angeführten Werken vgl.: P.L. Burnell, The Influence of the traditional Roman Idea of the Hero on Vergil's Aeneis, Toronto 1974; vgl. auch G. Binder, Aeneas u. Augustus.

25 Am stärksten betont von V. Buchheit, a.W. 151 ff.;

vgl. auch: E.L. Harrison, Aeneas' pedigree, Class. Rev. NS 22, 1972, 303 ff.; M.L. Clarke, Aeneas' pedigree, ebenda 1974, 7 f.; M. Bonjour, Terre natale, Thèse Lyon III., 1976, 480 ff.; H.J. Schweizer a.W.; H.D. Recker, Die Landschaft in der Aeneis, Hildesheim 1971. Es ist zu betonen, dass Dardanos in der mythographischen Vulgata eine griechische Verwandtschaft erhält: er hat zwei Söhne, Zakynthos - eponymer Heros der nach ihm benannten Insel, und Erichthonios, Ahne des Aeneas, vgl. Dionysius von Halikarnass, I. 50, 3; derselbe Verf. betont aufgrund dieser Verbindung die rein griechische Abstammung aller Trojaner, vgl. I. 61, 1: ... to Trōōn ethnos Hellēnikon en tois malista ēn ...

26 G.K. Galinsky, Gymnasium 81, 1974, 182 ff.

27 Vgl. dazu M.v. Albrecht, in: Fschr. E. Zinn, Tübingen 1970, 1 ff.

28 Zu Tiberinus: W. Fauth, Funktion u. Erscheinung niederer Gottheiten in Vergils Aeneis, Gymn. 78, 1971, 54 ff.

29 P. Boyancé, La réligion de Virgile, Paris 1963, 39 ff.; K. Büchner, Der Schicksalsgedanke bei Vergil, in: H. Oppermann /Hrsg./: Wege zu Vergil, Darmstadt 1963, 270 ff.

30 Schon in den frühesten literarischen Darstellungen des Aeneas-Mythos werden die auch bei Vergil erwähnten Prodigien erzählt, vgl. in der Alexandra Lykophrons: 1250 ff. /Sau-u. Tischprodigium/; das bedeutet wenigstens soviel, dass schon ursprünglich die Fahrt und Ankunft des Aeneas nach Italien /Latium/ als von den Göttern gewollt erschien; das Motiv des Schicksals ist bei Fabius Pictor Frg. 4 und - aufgrund früherer Quellen - bei Dionys. Halic. I. 55-56 hervorgehoben.

31 E. Norden, Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit /1901/ hat seinerzeit den Gedanken aufgeworfen, J. Perret, Le serment d'Énée, RÉL 47 bis, 1969, 277 ff. mit neuen Hinweisen unterstützt, und R. Rieks, ANRW II. 31/2, 804 angenommen, dass Aeneas - indem er der politischen Macht zu

entsagen geneigt ist, und nur religiöser Leiter sein will /"sacra deosque dabo" - 12, 189/ - die "Abdankung" Augustus' von der politischen Leitung i.J. 27 vorzeichnet. Das kann aber nicht stimmen, Aeneas ist in dieser Hinsicht kein "Vorbild" Augustus'. Augustus hat i.J. 27 zugunsten des Senats u. des Volkes seiner Macht "entsagt", nicht aber für eine andere Person, wie es Aeneas tun möchte; und pontifex maximus wurde er nur i.J. 12 v.u.Z. Ansonsten: dieses Entsagen Aeneas' hat durch den Eidbruch des Tolumnius seine Gültigkeit verloren, vgl. die Worte Aeneas': "... ni frenum accipere et victi parere fatentur / eruam et aequa solo fumantia culmina ponam ..." /12, 565 f./: er will also herrschen. Der frühere Antrag, nur religiöse Würde zu behalten - ist deshalb nötig, dass Aeneas durch die Vereinbarung Juppiters und Junos nicht als besiegter erscheine: und des entspricht auch seiner Berufung: "... inferretque deos Latio ...". Aeneas wurde laut der vergilianischen Chronologie drei Jahre lang echter König /1, 264 f./ - das schliesst wiederum aus, dass Aeneas als "Herrscher", als politischer Machthaber ein Vorbild für Augustus werden sollte.

32 Varro: De familiis Trojanis, Serv. A 5, 407 - etwa 50 römische Familien glaubten an ihren trojanischen Ursprung; vgl. auch 12, 834 f.: "... commixti corpore tantum / subsident Teucri ...".

33 A. Alföldi, Die Penaten, Aeneas und Latinus ..., MDAIR 78, 1971, 1 ff. Aeneas selbst wendet sich öfter um Hilfe und Rat an die Magna Mater Cybele, vgl. 10, 252 ff.; Anchises wendet als treffendes Gleichnis die Magna Mater an, vgl. 5, 785 ff. Vgl. auch: F. Bömer, Kybele in Rom, MDAIR 71, 1964, 130 ff.; B. Otis, Virgil and Clio, Virgil's relation to History, Phoenix 20, 1966, 59 ff.

34 A 5, 545 ff.; 603 ff.; K.W. Weeber, Lusus Troiae, Anc. Soc. 5, 1974, 171 ff.; W. Suerbaum a.W. 187 f.

35 Die negative Kritik der Trojaner wird von Iarbas /4, 206 ff./, Numanus Remulus /9, 614 ff./, Turnus /11, 399 ff./ und Tarchon /11, 732 ff./ gegeben - kein einzigesmal

von Vergils selbst. Bei Vergil sind alle Gefährten Aeneas' ihm treu ergeben und gehorsam - abweichend von den Gefährten Odysseus', die in der Odyssee fast ständig unzufrieden und aufrührisch sind; Vergil kennt keinen einzigen antipathischen Typ der Aeneaden. Zur Idealisierung der Trojaner gehört es auch, dass Vergil, obwohl er Antenor beim Namen nennt /1, 242/ und die verbreitete Tradition über seinen Verrat an Troja kennen musste, vgl. schon Lykophron 340 f., Sisenna bei Servius ad Aen. 1, 242, Dionys. Halic. I. 46, I u.ö. - diesen Verrat mit keinem Wort erwähnt. Alle Trojaner mussten makellos bleiben!

36 Aborigines sind die "Urbewohner" bei Dionys. Halic. I. 9 ff., die nur von Latinus den Namen der Latiner erhalten haben sollen; bei Livius I. 2, 4 ist es Aeneas, der dem vereinten Volk den Namen Latini gibt. Der Name ist falsche Etymologie /"ab origine"/, aus gr. boreigonoi /?/.

37 M. Sordi, L'integrazione dell'Italia nello stato Romano attraverso la poesia ... in: Contributi Ist. Storia Antica Univ. Sacro Cuore Milano 1972, I. 146 ff.; H.D. Reeker a.W. [Anm. 25.].

38 Lucr. 5, 925 ff. - die frühesten Menschen sind wild und primitiv - aber gesünder, stärker und glücklicher als die späteren, vgl. E. Castorina, Sull' età dell'oro in Lucrezio e Virgilio, in: Studi ... L. Ferrero, Torino 1971, 99 ff.; vgl. zur Vorstellung auch Dion. Halic. I. 36.

39 Zum Ianus-tempel: Liv. I. 19, 2; Varro: De lingua Lat. 5 § 165; Plut.: Numa 20, 1 ff.

40 Salii: Liv. I. 20, 4; Dion. Hal. II. 70, 1 ff.; Plut.: Numa 12, 4 ff.

41 Lupercalia wird auch in der früheren Tradition als vorrömisches Fest betrachtet, das schon vor Evander gefeiert wurde, vgl. Ovid. Fasti 2, 267 ff., und dazu des Komm. von Sir J. Frazer.

42 V. Buchheit a.W. 86 ff.; Chr. Balk, Die Gestalt des Latinus in Vergils Aeneis, Diss. Heidelberg 1968; A. Alföldi a.W. [Anm. 33.].

43 Drances ist ebenfalls Erfindung Vergils, vgl. zu seiner

Charakteristik G. Highet, The Speeches in Vergil's Aeneid, Princeton 1972, 57 ff., 248 ff.

44 V. Buchheit a.W. 100 ff.; W.H. Friedrich, Exkurse zur Aeneis, Philologus 94, 1941, 142 ff. /Amata/, ebenda 97, 1948, 277 ff. /Allecto/.

45 R. Crahay - J. Hubaux, Les deux Turnus, SMSR 20, 1959, 157 ff.; V. Pöschl, Die Dichtkunst Virgils, Wiesbaden 1951, 153 ff. Zur Figur eines etruskischen Turnus /≈ Tyrrhenos/ vgl. Crahay - Hubaux 166 ff.; zur griechischen /argivischen/ Abstammung - ebenfalls eine Idee Vergils - 181 ff.

46 Zu Camilla: A. Brill, Die Gestalt der Camilla ... Diss. Heidelberg, 1972. Bemerkenswert auch, dass der Vater Turnus', Daunus /10, 616 u.ö./ - trotz der geographischen Schwierigkeiten zum Stamm der Daunier in Süditalien gehören würde, die im bellum sociale Rom gegenüber feindlich waren; ein Gefährte Turnus' ist Messapus /7, 691 u.ö./, dessen Name auch mit dem - ebenfalls romfeindlichen süditalischen - Stamm der Messapier verwandt ist.

47 Mezentius wird als aktiver, tätiger König von Caere von Livius I. 2, 3 und Dionys. Halic. I. 64, 4 ff. dargestellt. Zu seiner sagenhaften und mit Anekdoten ausgeschmückten Figur vgl. A. Alföldi u. A. Momigliano [Anm. 20.]; P.T. Eden, Mezentius and the Etruscans in the Aeneid, Proceedings of the Virgilian Soc., 4, 1964, 31 ff.; F.A. Sullivan, Mezentius, a Vergilian Creation, Class. Phil. 64, 1969, 219 ff.; jetzt zusammenfassend G. Thome, Gestalt u. Funktion des Mezentius bei Vergil, Frankfurt 1979.

48 Vgl. noch Ovid.: Fasti 4, 877 ff.; Plinius: XIV. 12, 14 /er fordert von den Latinern Wein/.

49 Zum Etruskerkatalog: Ch. F. Saylor, The magnificent fifteen: Vergil's catalogues of Latin and Etruscan Forces, Class. Phil. 69, 1974, 249 ff.; A. Lesky, Zwei Kataloge der Aeneis, in: Ges. Schr., Bern 1966, 602 ff.

50 G.K. Galinsky, Gymn. 81, 1974, 187 ff. sieht in der Aeneas-Tradition eine bewusste Polemik gegen die Hervorhebung Odysseus', der als erster vom Osten nach Italien kam;

die "Odusia" des Livius Andronicus wäre noch Ausfluss dieser früheren "hellenischen" Tradition gewesen.

51 Zu dies n Figuren vgl. G.K. Galinsky, Vergil's Romanitas and his Adaptation of Greek Heroes, ANRW II 31/2, 985 ff.; W.H. Friedrich, Exkurse zur Aeneis, Sinon und Odysseus, Philologus 94, 1940, 152 ff.

52 Diomedes war als mythischer Gründer mehrerer Städte in Italien bekannt - seine Ablehnung der Hilfeleistung für Turnus, und seine Anerkennung trojanischer Heldenhaftigkeit sind Neuerungen Vergils, vgl. W. de Grummond, Virgil's Diomedes, Phoenix 21, 1967, 40 ff.

53 Zusammenfassend: G. Binder, Aeneas u. Augustus, 102 ff.; W. Heilmann, Aeneas und Euander, Gymnasium 78, 1971, 76 ff.

54 Die Abstammungstafel wurde aufgrund von P.T. Eden, A Commentary on Virgil: Aeneid VIII., Leiden 1975 a.l., sowie den Stammtafeln von Clarke u. Harrison /vgl. Anm. 25./, und P. Boyancé, Virgile et Atlas, in: Mélanges ... W. Seston, Paris 1974, 49 ff. zusammengestellt.

54a D. Flach, Die Dichtung im frühkaiserlichen Befriedungsprozess, Klio 54, 1972, 157 ff.

55 V. Buchheit, Juno's Wandel zum Guten, Gymnasium 81, 1974, 499 ff.; ders.: a.W. 133 ff.

56 Vgl. die Anm. 3. angeführte Literatur, sowie: A. Wlosok, Vergil i.d. neueren Forschung, Gymnasium 80, 1973, 129 ff.

57 Es ist nicht zu vergessen, dass eindeutig sympathische Figuren der Aeneis im Kampf ihre Gegner töten; Evander brüstet sich damit, dass "... regem hāc Erulum dextra sub Tartara misi ..." /8, 563/, Pallas tötet den Halaesus /10, 424 ff./ usw. Drei berühmte Römer haben zufolge der Tötung eines feindlichen Feldherrn u. König spolia opima gewonnen, und alle drei werden rühmend in der Heldenschau des 6. Buches von Anchises genannt, vgl. M.v. Albrecht, Vergils Geschichtsauffassung i.d. "Heldenschau", Wiener Studien 80, 1967, 156 ff.

58 Wenn Turnus sterben sollte d.h. aus dichterischen

Gründen /vgl. oben im Text/ ihn Aeneas töten musste - dann gehörte es zur vergilianischen humanitas, diese Tat umsichtig zu motivieren - dazu dient u.a. die Rache für Pallas - und gleichzeitig für die gottlose Tat Turnus', die Waffen des Gegners geraubt zu haben; - Aeneas tat das nicht einmal im Falle des "contemptor divom" Mezentius, vgl. 11, 6 ff. Die Tötung des Turnus tut keinen Abbruch der pietas des Aeneas.

Zsigmond Ritoók

TERQUE QUATERQUE BEATI

Stephano Borzsák
septuagenario

Wenn man die Seligpreisungen in Vergil nebeneinander setzt, wird sogleich klar, dass die Gründe, weshalb Leute selig gepriesen sind, sehr unterschiedlich sein können. Welche diese Gründe sind und in was für Zusammenhänge sie sich einfügen lassen: das ist die Frage, die ich jetzt kurz behandeln möchte.[1]

Fortunate senex, ergo tua rura manebunt - sagt der unglückliche Meliboeus dem Tityrus /ecl. 1,46/. Tityrus wird glücklich gepriesen, weil er aus seiner ländlichen Welt nicht fort muss, während Meliboeus verjagt ist. Im gegebenen Zusammenhang bedeutet das freilich etwas Unmittelbares, das Bleiben bzw. das Fortgejagtsein nach der Bodenverteilung. Im Rahmen des Eklogenbuches scheint das aber auch einen tieferen Sinn zu haben. Die Landschaft, wo Tityrus bleiben kann, bei kühlen Quellen, wo die Bienen summen und der Winzer singt, ist zugleich die geistige Landschaft der Dichtkunst,[2] wo alles, was im menschlichen Leben schön ist, Platz hat, Platz das Griechische und das Römische, Stadt und Provinz, Dichtung und Philosophie, alles was Menschen von ihren Qualen und Beklemmungen befreien kann. Wer hier bleiben, wer hierher sich zurückziehen, wer hier als nach Daphnis zweitbester singen kann /ecl. 5,45-9/, der ist glücklich. Ausserhalb dieser Welt ist Krieg und Qual und Grausamkeit, das Weh dringt auch in diese Welt ein, aber nur um hervorzuheben, wie

glücklich jene sind, die hier singen und leben, und schliesslich fügt sich das Wirrnis der Aussenwelt in die Harmonie de Dichtung: Moeris singt mit Lycidas, Meliboeus bleibt bei Tityrus, zankende Hirten kämpfen mit Liedern und werden beide Sieger /ecl. 9,21-65; 79-83; 3, 1-111/.

Das glückliche Leben ist also nach den Eklogen ein gewissermassen passives, allerdings ein intimes Leben. Auch die Liebe gehört dazu. Doch die Liebe ist ein seltsamer Grenzfall: sie kann sich bis zum Wahnsinn steigern und wer von dem besessen ist, der ist schon infelix /ecl. 6,47; 52/, wer dem insanus amor nachgibt /ecl. 10, 44; 69/ der verabschiedet sich von den Wäldern, der ist zu bemitleiden, seine Qual kann selbst der Gesang nicht mehr lindern.

Die Welt der Eklogen ist dennoch nicht nur ein Zufluchtsort, eine dichterische Gegenwelt angesichts einer barbarischen Realität, sondern auch eine Ankündigung dessen, dass - obwohl das Schöne jetzt nur im Gesange blüht - das einmal dagewesene, dann dahingeschwundene goldene Zeitalter wieder zurückkehren wird. Der Epikur-Garten der Dichtung ist ein Vorbote, etwa eine Kostprobe dieser künftigen goldenen Zeit der ganzen Welt.

Das glückliche Leben, das in dieser geistigen Landschaft geführt werden kann, ist also individuell,[3] andererseits aber auch allgemein menschlich: diese Welt ist jedem offen und wird in der Zukunft, im goldenen Zeitalter in der ganzen Welt sich entfalten. Zwischen den zwei Stufen fehlt jedoch etwas, die konkrete Gemeinschaft, die kleiner ist, als die Menschheit: der Staat, die Gesellschaft. Diese gehören zur fürchterlichen Aussenwelt, wo der impius miles /ecl. 1,70/ sein Unwesen treibt, von der der Glückliche fernbleiben kann, in die er nicht hinaustreten muss.

In den Georgica ist die Lage etwas anders. O fortunatos nimium, sua si bona norint, agricolas /georg. 2, 458-9/! Damit werden zwei Motive angestimmt: die Tatsache

des Glückes und das Wissen von den Umständen, unter denen man lebt.[4] Das kehrt noch zweimal zurück, einmal persönlich /mir sollen die Musen das Verständnis der Natur geben, wenn das nicht, so das Leben in der Natur: georg. 2, 474-89/, und einmal allgemein /selig, wer die Gründe der Dinge, doch glücklich auch jener, der die ländlichen Götter kennt: georg. 2,490-540/. Dreimal kehrt auch das Motiv der Zurückgezogenheit wieder /fern vom Krieg und Forum; ruhmlos - was ich daher nicht im Vergleich mit dem Ruhm der Naturphilosophen verstehen möchte -; unbekümmert um Forum und Krieg 459 ff.; 486; 495 ff./.

Überglücklich sind die Bauer, die aber nicht in der geistigen Landschaft der Eklogen leben, sondern in Italien der geographischen Realität. Hier war einst Saturnus der König /georg. 2,173; 538-40/, doch seine Herrschaft, das goldene Zeitalter ist vorüber, wenn sie auch Spuren hinterliess: um sich zu erhalten sind die Menschen gezwungen tätig zu sein. Das hatte aber nicht nur Nachteile: auf diese Weise wurden sie zu den artes geleitet und die masslose Arbeit überwindet alles /georg. 1,121-146/. Das ist nicht mehr die Passivität der Eklogen, das ist ein tätiges Leben und die Wichtigkeit dieser Tätigkeit besteht darin, dass sie gemeinnützig ist: der Bauer pflügt und so kann er das Vaterland und seine Familie aufrechterhalten /georg. 2,513-5/. Diese Tätigkeit ist also nicht nur für den Einzelnen und nicht nur für die Menschheit im allgemeinen von Bedeutung, sondern auch für die konkrete Gemeinschaft.

Der Glück des Bauers besteht dennoch nicht darin, dass er gemeinnützige Arbeit tut - Vergil wählt nicht umsonst das mehrdeutige Beiwort improbus - sondern darin, dass in seinem Leben etwas vom goldenen Zeitalter aufschimmert, dass ihn weder das Los fremder Völker, noch die res Romanae beeinflussen können /georg. 2,493-8/. Seine Tätigkeit ist wichtig für die Gemeinschaft, nicht aber diese für ihn. Er ist insofern glücklich, dass er sich in seine saturnische, ländliche Welt zurückziehen

kann, glücklich, weil in seinem Leben die unvermeidliche und gemeinnützige Tätigkeit mit der Zurückgezogenheit, die Aktivität mit der Intimität vereinbart werden kann. Ein ähnliches Los ist das des Dichters, eine höhere Stufe bedeutet vielleicht nur das des Philosophen, der gerade dadurch, dass er in der Zurückgezogenheit /im "Garten"/ nachdenkt, gemeinnützig wird, indem er die Menschen von der Furcht befreit und das unerbittliche Schicksal niedertritt. Er ist felix in beidem Sinne des Wortes: glücklich und glücklich machend. Am Ende des Gedichtes kommt der Dichter auf das Thema nochmals zurück /georg. 4,559-66/. Vergil war sich klar über die gesellschaftliche Bedeutung seiner dichterischen Tätigkeit - das geht auch vom Proömium des 3. Buches hervor - er übernahm die Aufgabe, vor die ihn Maecenas stellte, er war aber unter den studia oti glücklich, jetzt genau so, wie in den Eklogen, auf die er daher ausdrücklich hinweist.

Wenden wir nun zur Aeneis. "Dreimal und viermal glücklich, denen zuteil ward unter Troja zu sterben..." /Aen. 1,93-6/. "Glücklich, denen die Mauer schon sich erheben..." /Aen. 1,437/. "Glücklich vor allen die Priamos-Tochter" Polyxene /Aen. 3,321/. "Glückliche, denen das Schicksal vollbracht ist..." /Aen. 3,493/. "Glückliche beiden", Nisus und Euryalus /Aen. 9,446/, die zusammen gestorben sind. Glücklich sind also, die im Kampf oder als Opfer gestorben, und glücklich ist Andromache, deren Mann und Kind getötet, die selber als Sklavin verschleppt, dann weitergegeben wurde, nun aber endlich nicht weiter muss, von Schicksal zu Schicksal geschlagen. Das ist ein anderes Glück, als das der singenden Hirten und der epikureischen Philosophen. Was für ein Weltbild ist es, in das diese Züge des Glückes sich einfügen? Ich muss etwas weiter ausholen.

In der Aeneis mischen sich die verschiedenen Ebenen der Zeit in einer merkwürdigen Weise. Im Verhältnis zur Gegenwart des Epos erscheinen zwei Vergangenheiten, Troja und Italiens goldenes Zeitalter /bes. Aen. 2; 8,319-25;

vgl. 1,569/, beide eingebettet in die Gegenwart. Beide haben ihr Gegenstück in der Zukunft /Zukunft im Verhältnis zur Geg nwart des Epos verstanden/, ebenfalls eingebettet in diese Gegenwart: Rom im allgemeinen, Augustus des näheren, bzw. das goldene saeculum, das eben von Augustus Caesar begründet sein wird /Aen. 6,793/, im Land, wo einst Saturnus herrschte. Im Epos sind also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, gemäss der Anschauung der Eklogen und der Georgica zusammen, die Paare: Gegenwart - goldenzeitliche Zukunft der Eklogen, bzw. goldenzeitliche Vergangenheit - Gegenwart der Georgica sind da sozusagen ineinander geschoben, und die römische Geschichte fügt sich in diesen, von goldenem Zeitalter zu goldenem Zeitalter sich spannenden Bogen der Weltgeschichte ein. Wie die Zeit dahingeht, geht auch die Geschichte ihrem Ziel, dem neuen aureum saeculum zu, wie das der Dichter bereits in den Eklogen, obwohl nicht historisch konkretisiert, angekündigt hat. Insofern ist die Anschauung bekannt.

In dieser Ineinanderverwobenheit der Zeiten kommt aber nur die früher nicht betonte, jetzt aber das ganze Epos durchdringende Idee vom Obwalten des Schicksals zum Ausdruck:[5] in der Gegenwart des Epos stecken Vergangenheit und Zukunft, bzw. in der Vergangenheit die Zukunft /die Gegenwart des Lesers/ drin, die eine folgt notwendigerweise von der anderen, das Ganze bildet einen grossartigen, ununterbrochenen Prozess. Die Idee der Schicksalsbedingtheit der Ereignisse wurde also da mit der Geschichtsbetrachtung 'von goldenem Zeitalter zu goldenem Zeitalter' vereinigt und dadurch der Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass die Weltgeschichte einen Sinn hat, einem Ziel zugeht, das aber nicht etwa die Ekpyrosis ist, sondern das goldene Zeitalter, das in der augusteischen Rom seinen Anfang nimmt.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die pietas des Aeneas ihren vollen Sinn. Pietas bedeutet nach Cicero die Erfüllung der Pflichten gegenüber dem Vaterland, den

Eltern, den Blutsverwandten /Cic. de inv. 2,66; vgl. rep. 6, 16/. Das ist sehr ähnlich dem, wie die Stoiker den Inhalt des καθῆκον, des einem Zukommenden umreissen. Καθῆκον ist, was der Verstand sich wählt, wie die Eltern, die Brüder und das Vaterland zu ehren und mit Freunden Verkehr zu haben /D. L. 7,108/, was aber auch das ὁμολογουμένως ζῆν, das "in Einklang leben" bedeutet. Insofern Aeneas sein seinem Vater gegebenes Versprechen und das ihm Zukommende, seine Pflicht erfüllt, leistet er zugleich dem Schicksal folge, er fügt sich dem grossen, unabwendbaren Prozess der Weltgeschichte. Seine familiaren und weltgeschichtlichen Pflichten fallen zusammen /vgl. Aen. 4,327-36/. Eben daher kann er epischer Held werden, weil er Schicksalsträger von weltgeschichtlicher Bedeutung ist, und seine menschliche Grösse ist dadurch bedingt, dass er sein Schicksal bewusst annimmt /Aen. 8,131/. So wird die Weltgeschichte an ihr Ziel gelangen.

Aber so wird auch das Epos mehr, als ein hoher künstlerischer Ausdruck des augusteischen Zeitalters, so wird es zu einem allgemeinen, die Möglichkeiten der menschlichen Existenz in Betracht ziehenden, künstlerischen Weltbild. Denn die Lage des Aeneas ist bei weitem nicht eindeutig. Er erfüllte seine weltgeschichtliche Aufgabe, mit dem Sieg über Turnus gelang er ans Ziel und konnte auch den Ruhm seiner Nachkommen erblicken. Er wird dennoch nie glücklich genannt.[6] Glücklich sind jene, die irgendwie vom grossen Prozess der mit unveränderlicher Notwendigkeit einander folgenden Ereignisse hinaustreten können, indem sie ihre Tätigkeit beendet haben, hinaus in die Zurückgezogenheit, - was aber hier sehr desillusioniert geschildert wird -, oder hinaus in den Tod. Aeneas konnte das nicht tun, das ihm Zukommende war etwas anderes. Das Schicksal eines Volkes, der Gang der Weltgeschichte war von ihm abhängig, er konnte nicht handeln wie er wollte, er durfte das Glück nicht dort suchen, wo es ihm gefiel. Er wäre gern bereit gewesen sich mit den

anderen unter Trojas Ruinen zu begraben /Aen. 2,353-4/ - er konnte es nicht; er wäre gern in seiner Heimat geblieben, in der gewohnten, alten Welt und hätte die Stadt wieder aufgebaut /Aen. 4,340-4/ - er konnte es nicht;[7] er hätte gern die Freuden der Liebe genossen mit Dido, die er liebte, die ihn liebte - er durfte es nicht, er musste statt dessen in Italien die einem anderen zugedachte, vielleicht auch einen anderen liebende[8] Lavinia heiraten, denn so konnte er seine Sendung erfüllen, der pietas gemäss handeln.[9]

Von diesem ganz dem Dienst der Seinigen, seiner Familie, seines Vaterlandes geweihten, sich dem Schicksal unterwerfenden Leben muss freilich die Sphäre der Intimität, die Freude der Zurückgezogenheit fehlen. Vergil hält das zurückgezogene Leben für das glückliche Leben, hier wie in den Georgica. Während er aber dort die Vereinbarung der unvermeidlichen und gemeinnützigen, das Vaterland aufrechterhaltenden Aktivität und der Intimität für möglich gehalten hat, schildert er das hier als etwas unmögliches. Aeneas muss gemeinnützig tätig sein, die Sphäre der Intimität ist ihm aber versagt. Cedamus Phoebo et moniti meliora sequamur - sagt Anchises /Aen. 3,188/. Darin klingt etwas von den Eklogen wieder: cedamus amori. In der Welt der Aeneis kann man sich aber nicht zurückziehen, es gibt keinen Zufluchtsort von der Aussenwelt, dem Phoebus muss man nachgeben und dieses Nachgeben bedeutet Tätigkeit,[10] labor, es bedeutet ihm zu folgen, wohin er leitet: tot adire labores.[11]

Ist also Aeneas unglücklich? Vergil sagt das ebenfalls nicht. Er überlässt die Entscheidung dem Leser. Er schildert das Verhalten des Aeneas als etwas unbedingt Positives und Vorbildliches, dessen Grösse unter anderem eben darin besteht, dass er den persönlichen Wünschen und Träumen, der stillen Ruhe der Zurückgezogenheit entsagen kann, damit seine Sendung erfüllt, die Weltgeschichte an ihr Ziel gebracht wird. Der Wert dieses Verhaltens wird auch durch den Wert, auf den er verzichtet, gemessen. Es

unterliegt keinem Zweifel, dass die damaligen Leser und die Leser vieler anderen Zeiten dieses Verhalten eindeutig bejaten und nur auf den Sieg, auf den Erfolg auf das Zum-Ziel-Kommen schauend nur den siegreichen und deshalb zugleich für glücklich gewährten Aeneas sahen - vielleicht zu sehr nur diesen. Andere Epochen, in einer Wertkrise, wo der Glaube an den realisierbaren Werten verloren ging, sind geneigt auch den Wert des Verhaltens des Aeneas in Zweifel zu ziehen, indem sie mehr das Opfer, die den Weg des Erfolges säumenden Tragödien, Desillusionen, Unglück betonen - vielleicht zu sehr nur diese. Vergil als Künstler stellt die Totalität dar und zeigt beides. Am Rand, in der fernen Vergangenheit und in der fernen Zukunft schimmert das goldene Zeitalter, dazwischen liegt eine Welt ohne Illusionen, ohne Glück der Intimität, aber nicht ohne Sinn und Wert.[12] Um den Sinn zur Geltung zu bringen, um sinnvoll zu handeln muss man sich dem Schicksal fügen. Dadurch wird das Handeln wertvoll, dadurch verwirklicht sich der Wert in der Welt. Der so Handelnde wird pius, siegreich, bewundert, vielleicht auch beneidet. Ob auch glücklich? Das bleibt dahingestellt. Das hängt davon ab, was man unter Glück versteht.

Anmerkungen

1 Da die Vergil-Literatur in den vorzüglichen Bibliographien von W. SUERBAUM bzw. von W.W. GRIGGS Jr. /ANRW II 31, 1, 1980, 3-358; 395-499; 31, 2, 1267-1357/ verzeichnet ist, darf ich vielleicht mir erlauben, mich nur auf einige kurzen Hinweise zu beschränken und auch auf eingehendere Auseinandersetzungen mit anderen Ansichten zu verzichten. - Zum Problem der Makarismen in den Eklogen und in den Georgica: F.A. SULLIVAN, Some Vergilian Beatitudes: AJPh 82 /1961/ 394-405.

2 B. SNELL, Arkadien. Die Entdeckung einer geistigen Landschaft. In: Die Entdeckung des Geistes. Hamburg [3]1955. 371-400. Dagegen in seinem schönen Buch E.A. SCHMIDT, Poetische Reflexion. Vergils Bukolik. München 1972. 172-85. Ich stehe aber näher zu SNELL.

3 Vgl. auch SULLIVAN, a. O. 399. - Wahrscheinlich ist auch die Wortwahl nicht zufällig: fortunatus ist - nach der Formulierung von Augustin, Civ. dei 4, 18, die mit den Äusserungen von Cicero in Einklang steht - einer, dem das Glück sine ullo examine meritorum, während felix, dem es praecedentibus meritis zuteil wird. /H. ERKELL, Augustus, felicitas, fortuna. Göteborg 1952. 50-54/. So hat felix, qui potuit etc. einen reicheren Sinn.

5 Ein Blick in SUERBAUMs Bibliographie /a. O. 69-70/ genügt, um zu sehen, wie oft seit R. HEINZE, Vergils epische Technik. Leipzig 1903. 286-95, die Rolle des Fatums behandelt wurde.

6 Laetus wird er freilich mehrmals genannt, das ist aber nicht dasselbe, wie felix oder beatus.

7 Zum Verständnis dieser Stelle vgl. E. LEFÈVRE, Aeneas' Antwort an Dido: WS N.F. 8 /1974/ 106-109.

8 Aen. 12,64-6 hat z. B. bereits G. NÉMETHY so verstanden - Vergilius élete és müvei. Budapest 1902. 361 - wahrscheinlich nicht als erster, allerdings nicht als letzter.

9 Nach K. McLEISH, Dido, Aeneas and the Concept of pietas: G & R 19 /1972/ 12, sei die Funktion der ganzen Dido-Episode gerade die Hervorhebung der pietas des Aeneas.

10 Vgl. die offenbar nicht zufällig widerspruchsvolle Formulierung in Aen. 5,709-10 /quo... trahunt, sequamur, superanda ferendo; oder 8,133: egere volentes/. Ebenfalls nicht nebensächlich scheint der Unterschied zu sein, dass während die labores des dem Amor nachgehenden Gallus vergeblich bleiben /ecl. 10, 64/, durch den labor des Aeneas die Weltgeschichte zum Ziel näher gebracht wird.

11 J.B. STACHNIW, Labor as a Key to the Aeneid: CB 50 /1974/ 49-53. war mir nicht zugänglich.

12 Meine Auffassung steht also der von A. WLOSOK nahe: Der Held als Ärgernis: Vergils Aeneas: WJA 8 /1982/ 9-21.

Tamás Adamik

DIE FUNKTION DER VERGILZITATE IN LAKTANZ' DE MORTIBUS PERSECUTORUM

1. Laktanz zitiert gerne in seinen Werken die klassischen römischen Autoren,[1] hauptsächlich Cicero, Vergil und Lukrez. Ausserdem finden wir bei ihm viele Zitate auch aus der Bibel und den sibyllinischen Büchern und auch zahlreiche Hinweise auf diese Werke. Die frühere Untersuchung widmete grosse Aufmerksamkeit den Cicero-[2] und Lukrezzitaten[3] und auch der Benutzung der Stellen aus der Bibel,[4] beziehungsweise den Sibyllinen.[5] Man beschäftigte sich jedoch wenig mit den Vergilzitaten.[6] Vielleicht ist die Ursache dieser Tatsache darin zu suchen, dass Vergil von jedermann gelesen und zitiert wurde, folglich nahm man die Vergilzitate in den Werken der späteren Autoren für natürlich, und deshalb haben sie nicht so grosses Interesse erregt, wie die Zitate der selteneren Autoren.

In meinem Vortrag beschäftige ich mich nur mit den Zitaten, die sich in De mortibus persecutorum finden. Laktanz hat - wie es mir scheint - in diesem Werk eine besondere Rolle den Vergilzitaten zugeschrieben. Das können wir auch aus der Tatsache vermuten, dass Laktanz - ausser einigen Anspielungen auf die Bibel und zwei sibyllinischen Orakeln - nur aus Vergil zitiert. Wir finden in diesem Werk sieben wortwörtliche Vergilzitate und zwei deutliche Heinweise auf Vergils Aeneis in der Form von Wortfügungen.

Die Verteilung der Zitate ist wie folgt: ein Zitat ist im 12. Kapitel zu finden; ein im 16., zwei im 30., zwei im 33. und endlich ein Zitat und zwei Hinweise im 44.

Kapitel. Es ist ersichtlich, dass die Vergilzitate das ganze Schriftwerk proportioniert durchsetzen, ihr Gewicht und ihre Funktion - wie es mir scheint - steigert sich sogar: in 30. und 33. Kapiteln zitiert Laktanz je zwei, im 44. drei Stellen. Damit wir bestimmen können, in welchen Funktionen Laktanz diese Zitate anwendet, müssen wir prüfen, aus welchem Kontext er sie übernahm, und in welchem Kontext er sie verwendet. A. S. Christensen[7] - meines Wissens - der einzige Forscher, der sich mit diesen Zitaten beschäftigte, hat ebenfalls auf diese Weise verfahren, aber er untersuchte nicht alle Zitate, und seine Interpretationen halte ich für fraglich.[8]

2. Das erste Vergilzitat befindet sich im 12. Kapitel; wir lesen hier, dass Diokletian und Galerius den Beginn der Christenverfolgung auf den 23. Februar, das Fest der Terminalien festsetzen. Diesen Tag beschreibt Laktanz mit einem Vergilzitat:

> Ille dies primus leti primusque malorum
> causa fuit /Aen. 4,169-170/

quae et ipsis et orbi terrarum acciderunt. Dieser Tag war es, an dem der Frieden zwischen der Kirche und dem römischen Staat aufhörte, und die 10 Jahre dauernde Christenverfolgung begann, die den Christen so viel Leid und Schaden verursachte. Aber dieser Tag besiegelte auch das Schicksal der Kaiser: wegen dieser Sünde mussten sie schreklichen Todes sterben. Aber die Worte von Vergil kündigen auch in der Aeneis den Beginn tragischer Ereignisse an, das heisst, sie spielen eine wichtige Rolle in der Struktur des Epos: sie weisen auf die tragischen Folgen der in Erfüllung gegangenen Liebe von Dido und Aeneas hin. Mit der Liebesszene in der Grotte nahmen die tragischen Ereignisse ihren Anfang. Wie diese Zeilen in der Aeneis ein nahendes Unheil ankündigen, so haben sie auch in der Struktur des De mortibus persecutorum eine ebenso schicksalsträchtige Funktion.[9]

Das zweite Vergilzitat finden wir im 16. Kapitel. In den vorigen Kapiteln wurde geschildert, wie die Kaiser

Diokletian, Maximian und Galerius gegen die Christen wüteten. Am Anfang des 16. Kapitels stellt der Verfasser fest, dass man mit Worten gar nicht beschreiben kann, wie viel Leid und Qualen die Kaiser dem Erdkreis zugefügt haben: Vexabatur ergo universa terra et praeter Gallias ab oriente usque ad occasum solis tres acerbissimae bestiae saeviebant:

Non, mihi si linguae centum sint oraque centum
ferrea vox, omnes scelerum comprendere formas,
omnia poenarum percurrere nomina possim /Aen. 6, 625-627/, quae iudices per provincias iustis atque innocentibus intulerunt. Das Zitat schmiegt sich wieder vollkommen in den Text von Laktanz ein, und es drückt adäquat den Ausmass der Qualen aus, die die Verfolger den Christen verursacht haben. Aber das Zitat sagt mehr aus: es qualifiziert die gegen die Menschheit und gegen Gott begangenen Sünden; es erinnert uns auch an die grausamen Strafen, die diese Sünden verdienen. Der Kontext, in dem dieses Zitat in dem 6. Buch der Aeneis sich befindet, spricht von den grossen mythischen Sündern, die in der Unterwelt für ihre grausamen Verbrechen die entsprechenden Strafen abbüssen. Die Kaiser werden auf diese Weise mit den mythischen Sündern gleichgesteltt, und auf sie wartet eine Strafe, die der Natur ihrer Sünden vollkommen entspricht. Gott belegt die Verfolger mit denselben Strafen, mit denen sie die Christen belegt hatten. Galerius hat zum Beispiel das Fleisch von dem Körper der Christen langsam abgebrannt, damit sie lange leiden. Ebenso fäulte Gott das Fleisch von seinem Körper, und sein Hinsiechen dauerte ein Jahr lang.[10]

Die folgenden zwei Zitate finden wir im 30. Kapitel. In den vorigen Kapiteln ist die Rede davon, dass der alte Maximian gegen seinen Schwiegersohn, das heisst, gegen Konstantin sich empört hat. Konstantin besiegt ihn, jedoch schont er sein Leben. Aber Maximian verschwört sich wieder gegen den Kaiser, diesmal mit seiner Tochter, also mit der Frau von Konstantin. Aber Fausta deckt den Plan ihrem Mann auf, Konstantin lässt einen Eunuch in sein

Bett legen, und Maximian tötet diesen anstelle des Kaisers. Als er aus dem Schlafzimmer triumphierend heraustritt, steht er plötzlich vor seinem Schwiegersohn. Fassungslos steht der Mörder: haeret manifestarius homicida et mutus stupet, quasi

dura silex aut stet Marpesia cautes /Aen. 6,471/.

Das Zitat, mit dem Laktanz seine Betroffenheit schildert, nimmt er aus der Szene in der Unterwelt, wo sich Dido und Aeneas wieder begegnen. Als Aeneas Dido unter den Selbstmördern erblickt, lebt die Liebe in seinem Herzen wieder auf, und er bittet sie um Entschuldigung, da er sie ungewollt verlassen hatte. Aber Dido wendet ihr Gesicht mit Hass ab, und sie steht kalt, wie dura silex aut stet Marpesia cautes. Mit diesem Vergleich schildert Vergil, dass Dido mit Aeneas endgültig bricht: ihr Hass und ihre Rachsucht sind so gross, dass sie alle Versöhnung unmöglich machen. Das Zitat soll diesen endgültigen Bruch zwischen Maximian und Konstantin schildern. Hier ist kein Platz mehr für Verzeihung. Konstantin befiehlt dem Schwiegervater, seinem Leben mit eigenen Händen ein Ende zu machen: datur ei potestas liberae mortis.[11]

ac nodum informis leti trabe nectit ab alta /Aen. 12,603/. Maximian hat sich also erhängt. Auch dieses Zitat fügt sich organisch in den Text von Laktanz ein, und beschreibt, wie Maximian gestorben ist. Die Absicht des Schriftstellers mit dem Zitat können wir verstehen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Kontext richten, aus dem Laktanz diesen Vers nahm. Im Epos wird mit dieser Zeile der Tod von Latinus Frau beschrieben. Diese Frau verursachte den Ausbruch des Krieges zwischen Latinus, beziehungsweise Turnus und Aeneas, und ihretwegen haben die Latiner zweimal ihr Wort gebrochen. Auch Maximian wurde zweimal wortbrüchig. Wie die Königin ihr Schicksal wohl verdiente, so büsste Maximian mit Recht mit demselben Tod Laktanz rechtfertigt also mit dem Zitat Konstantins Tat und er verurteilt Maximians offenbare Sündhaftigkeit.[12]

Das nächste Zitat steht im 33. Kapitel, in dem der grausame Tod von Galerius dargestellt wird. Wenngleich spät, doch bestraft Gott ihn schrecklich: er sendet auf ihn eine schreckliche Krankheit. Der Krebs greift seine Lende an: je mehr sich die Ärzte abmühen, desto grausamer verbreitet sich die Krankheit: proxima quaeque cancer invadit et quanto magis circumsecatur, latius saevit, quanto curatur, increscit:

... Cessere magistri
Phillyrides Chiron Amythaoniusque Melampus /georg. 3,549-550/. Die berühmtesten Ärzte werden zum Kaiser gerufen, doch hilft niemand: die Eingeweide verfaulen, Insekten wimmeln in der Wunde, der Gestank des verfaulenden Körpers weht durch die ganze Stadt. Das Zitat bedeutet wieder mehr, als die wortwörtliche Bedeutung: "die Ärzte können nichts machen". Vergil beschreibt nämlich in jenem Teil seines Lehrgedichtes, aus dem diese Verse stammen, die Seuche der Tiere von Noricum: die Tiere verenden auf den Weiden, die Vögel fallen aus der Luft herunter, die Pest überschwemmt alles, das Heilen schadet eher, als nützt. Das Verderben ist unaufhaltbar. Die Funktion des Zitats ist also zweifach: von einer Seite steigert es die abschreckende Grausamkeit der Krankheit von Galerius, andererseits weist es darauf hin, dass menschliche Wissenschaft hier nicht mehr helfen kann.[13]

Tatsächlich kann der kranke Kaiser nichts anderes machen, als vor Schmerzen jammern und schreien:

Clamores simul horrendos ad sidera tollit,
quales mugitus, fugit cum saucius aram
taurus /Aen. 2,222-224/.

Dass Laktanz den Schmerzensschrei des Kaisers mit dem Brüllen des verwundeten Opfertieres veranschaulicht, daran ist an sich nichts aussergewöhnliches, dieser Vergleich ist ja in einer ähnlichen Situation ganz üblich. Wenn wir aber in Betracht ziehen, dass Vergil mit diesem Vergleich den Schmerzensschrei von Laokoon schildert, der in dem tödlichen Druck des Drachens zappelt, bekommt der Schrei

von Galerius einen tragischen Sinn: Laokoon musste eines grausamen Todes sterben, weil er einen Gott beleidigt hatte,[14] so wird Galerius von einem furchtbaren Schicksal getroffen, weil er mit den Christenverfolgungen den höchsten Gott beleidigt hat.[15]

Das letzte Vergilzitat und die zwei vergilschen Ausdrücke kommen im 44. Kapitel vor, das man den Höhepunkt des ganzen Werkes nennen könnte. Hier erzählt Laktanz die Schlacht bei der Milvius-Brücke. Konstantin bekommt im Traume eine Mahnung, dass er das himmlische Zeichen auf die Schilde der Soldaten setzen soll, und danach kann er die Schlacht beginnen. Nun beginnt der Kampf: summa vi utrimque pugnatur: neque his fuga nota neque illis /Aen. 10,757/. Mit diesem Zitat schildert Laktanz, dass die Heere mit gleichen Kräften kämpfen. Bei Vergil schildert das Zitat die Heftigkeit der Schlacht zwischen Mezentius und Aeneas, in der endlich Aeneas siegt, nachdem er zu Apollon um den Sieg gebetet hat. Mit dem Zitat wollte Laktanz den Lesern klarmachen, dass Gott auch im Falle gleicher Kräfte jenem den Sieg geben kann, dem er will. Wie Gott Aeneas in dem Gefecht gegen Mezentius helfen konnte, so kann er Konstantin gegen Maxentius helfen. Das heisst, das Zitat kündigt Konstantins Sieg an.[16]

Dieselbe Funktion hat der eine vergilsche Ausdruck: Als Maxentius aus den sibyllinischen Büchern erfährt, dass der Feind von Rom in der Schlacht vernichtet wird, rennt er durch die Brücke zum Schlachtfeld, und die Brücke reisst nach ihm ab: Pons a tergo eius scinditur. Eo visu pugna crudescit, et manus dei supererat aciei. Maxentianus proterretur, ipse in fugam versus properat ad pontem, qui interruptus erat, ac multitudine fugientium pressus in Tiberim deturbatur. Der Ausdruck pugna crudescit ist vergilisch. Nachdem der feige Arruns zu Apollon gebetet hat, tötet er mit Apollons Hilfe Camilla, und der Kampf wird heftiger: deiecta crudescit pugna Camilla /Aen. 11,833/, aber bald ergreift der Feind die Flucht:

Prima fugit domina amissa levis ala Camillae,
turbati fugiunt Rutuli, fugit Acer Atinas /Aen. 11, 868-869/. Das heisst, auch hier siegt das Heer des Aeneas, und zwar mit der Hilfe von Apollon. Auch Konstantin siegte in der Schlacht bei der Milvius-Brücke mit Gottes Hilfe: manus dei supererat aciei, ebenso wie Aeneas gegen Mezentius, und letzten Endes gegen Camilla. Meiner Meinung nach bieten uns die beiden letzten Zitate Anlass zur Annahme, dass der Schriftsteller an diesen Stellen Aeneas und Konstantin miteinander, beziehungsweise nebeneinander stellen wollte.[17]

Es lässt sich fragen, warum Laktanz in diesem Kapitel nicht auf die berühmte Stelle aus der Schildbeschreibung des Epos angespielt hat, wo die Schlacht von Actium dargestellt wird. Auch hier hilft Apollon: Actius haec cernens arcum tendebat Apollo / desuper /Aen. 8,704-705/. Und auch hier beginnt der Feind auf Apollons Eingreifen zu fliehen:

omnis eo terrore Aegyptus et Indi,
omnis Arabs, omnes vertebant terga Sabaei /Aen. 8, 705/. Ich denke, Laktanz hatte zwei Gründe, diese Szene nicht zu zitieren: a/ Zu dieser Zeit war Konstantin noch nicht Alleinherrscher, er hatte noch einen Mitherrscher, Licinius. Ein direkter Vergleich von Konstantin und Augustus wäre politisch gefährlich gewesen. b/ Eine direkte Parallelisierung wäre hier überflüssig, weil eine indirekte Parallele zwischen den zwei Schlachten zu finden ist. In beiden Beschreibungen gibt es vier Motive, die übereinstimmen. 1. Gott, beziehungsweise Apollon hilft; 2. das Soldatenvolk erschrickt; 3. die feindlichen Soldaten fliehen; 4. Maxentius, beziehungsweise Kleopatra fliehen auch. Hier stimmen nicht nur die Motive überein, sondern auch einige Wörter: proterretur - terrore; in fugam versus - vertebant terga; ipse in fugam versus - ipsa videbatur ventis regina vocatis / vela dare.

Es gibt noch einen vergilschen Ausdruck in diesem Kapitel, der bisher noch nicht gewürdigt wurde, auch von

Christensen[18] nicht. Konstantin beschliesst gegen Rom zu ziehen: postea confirmato animo Constantinus et ad utrumque paratus copias omnes ad urbem propius admovit et e regione pontis Mulvii consedit. Die Wortfügung ad utrumque paratus ist vergilisch. In dem zweiten Buch der Aeneis finden wir die folgenden Verse:

fidens animi atque in utrumque paratus,
seu versare dolos seu certae occumbere morti /Aen. 6, 61-62/. Im Epos beziehen sich diese Worte auf Sinon, den Griechen, der die Troianer irreführte und die Eroberung Troias ermöglichte. Wenn wir unsere Methode konsequent anwenden, müssen wir bei der Interpretation dieser Stelle von Laktanz auch den vergilschen Kontext berücksichtigen. Auf Grund dieser vergilschen Anspielung ist man geneigt anzunehmen, dass Konstantin bei der Belagerung von Rom List angewandt hat, indem er Spione in die Stadt schickte. Gewisse Anzeichen sprechen für diese Hypothese. Vor der Schlacht machten zum Beispiel die Anhänger von Konstantin Propaganda in Konstantins Interesse. Laktanz schreibt: repente populus ... una voce subclamat Constantinum vinci non posse. Es ist auch fraglich, warum die Brücke einstürzte. Aufgrund dieser Stelle scheint es wahrscheinlich zu sein, dass Konstantin es erwirkt hat.[19]

3. Zusammenfassend möchte ich die folgenden Schlussfolgerungen ziehen: 1. Die Vergilzitate fügen sich organisch in den Kontext des De mortibus persecutorum ein; sie führen den Text weiter, ohne den Namen des Vergil zu nennen. 2. Laktanz nimmt diese Zitate aus solchen Abschnitten der Aeneis, die in der Struktur des Epos eine wichtige Rolle spielen. 3. Er fügt diese Zitate in wichtige Teile seines Werkes ein, die die Schwerpunkte des Werkes bilden. 4. Auf ihrem neuen Platz setzen die Vergilzitate nicht nur Laktanz' Text fort, sondern sie bringen die Bedeutung des vergilischen Kontextes mit, und dadurch erschaffen sie eine andere Ebene der Bedeutungen, die einerseits den Ideengehalt des Werkes erweitert, andererseits deutlich zeigt, dass Laktanz nicht nur ein Ge-

schichtswerk schreiben vollte, sondern auch ein politisches Pamphlet.[20]

A n m e r k u n g e n

1 Vgl. H. HAGENDAHL, Methods of citation in postclassical Latin prose. Eranos 45 /1947/, 114-128; Latin fathers and the classics. Göteborg 1948; J. STEVENSON, Aspects of the relations between Lactantius and the classics. Studia patristica 4 /1961/, 497-503; R. M. OGILVIE, The library of Lactantius. Oxford 1978.

2 F. FESSLER, Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz. Berlin 1913; R. PICHON, Lactance. Paris 1901, 246-266; P. MONAT, Lactance et Cicéron. A propos d'un fragment de l'Hortensius. REL 53 /1975/, 248-267; T. WOJTCZAK, De Lactantio Ciceronis aemulo. Warszawa 1969.

3 J. NICOLOSI, L' influsso di Lucrezio su Lattanzio. Raccolta di Stud. di Lett. 1946; A. BUFANO, Lucrezio in Lattanzio. CIF 4 /1951/, 335-349.

4 A. WLOSOK, Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz. Studia patristica 4 /1961/ 234-250; P. MONAT, Lactance et la bible. I-II, Paris 1982.

5 R. PICHON, op. cit. 128,430; A. KURFESS, Alte lateinische Sibyllinenverse. ThQ 133 /1953/ 80-96; A. S. CHRISTENSEN, Lactantius the historian, Copenhagen 1980, 33-34.

6 R. PICHON, op. cit. 129; 239-242; 430-431.

7 A. S. CHRISTENSEN, op. cit. 34-41.

8 Vgl. J. MOLTHAGEN, Gnomon 53 /1981/, 713: "Die Untersuchung der Vergil-Zitate ist anregend und problematisch zugleich".

9 Ich denke, dass CHRISTENSEN in der Interpretation dieser Stelle zu weit geht: "Dido, the agent, must be analogous to the acting emperors Diocletian und Galerius",

op. cit. 36.

10 CHRISTENSEN erledigt die Interpretation dieses Zitats zu einfach: "But comparing the sufferings of the persecution with the terrors of Hades is quite sufficient and constitutes an association deliberately used by Lactantius" op. cit. 37.

11 Hier vergleicht CHRISTENSEN Maximian mit Dido, Konstantin mit Aeneas; ich halte es für erzwungen.

12 Hier vergleicht CHRISTENSEN Maximian mit Amata; Fausta mit Lavinia; Constantin mit Aeneas. Es ist zu stark; op. cit. 38.

13 CHRISTENSEN interpretiert dieses Zitat anders: "Even as there was no hope for the animals who had been in contact with those affected by the plague, so there can be no hope for those contaminated by contact with persecutors. There is no medicine that can help them; only one solution is possible, for Virgil as for Lactantius: the knife, ferrum. ... Virgil has here anticipated Licinius' bloody but just execution of the judgment of God", op. cit. 39-40. Diese Deutung halte ich für unwahrscheinlich.

14 Laokoon hat Pallas Athene beleidigt, als er seinen Speer dem Pferd in die Seite gestossen hat.

15 Bei CHRISTENSEN findet man eine andere Interpretation; op. cit. 40.

16 Ich halte es für sonderbar, dass CHRISTENSEN dieses Zitat nicht ausführlich darlegt: "There is no reason to go into detail about this quotation", op. cit. 40.

17 Das heisst, ich halte nur hier für möglich, dass Laktanz Aeneas und Konstantin miteinander vergleichen wollte. Die anderen Vergilzitate haben andere Funktionen.

18 CHRISTENSEN behandelt die zwei vergilischen Ausdrücke nicht.

19 Vgl. Lactance De la mort des persécuteurs. II. Commentaire de J. MOREAU. Paris 1954, 440: "Il faut donc admettre que le pont a été rompu par les partisans de Constantin se trouvant dans l'armée de Maxence, ou que les Maxentiani chargés de garder le passage ont permis

aux troupes de Constantin de s' emparer du pont".

20 I. OPELT, Formen der Polemik im Pamphlet de mortibus persecutorum. JACh 16 /1973/, 98-105.

László Havas

ZUM POLITISCHEN HINTERGRUND DER VERGILIANISCHEN BUKOLIK[1]

Von vielen wird Vergil auch heute als der augusteische Dichter kat'exochen betrachtet, welcher schon in den Eklogen für jenes System plädierte, als er in Octavianus den theios aner erblickte, der nach den Bürgerkriegen Ruhe und Frieden schafft.[2] Und tatsächlich preist die 1. Ekloge jenen iuvenis /v. 42/, dem der Bauer - als dem Retter seines Besitzes - zweimal sechs Tage im Jahr als seinem semper deus /v. 6/ Opfer darbringen wird, und dieser junge Mann dürfte mit allergrößter Wahrscheinlichkeit Octavianus sein.[3] Doch zur Zeit der Eklogen war die augusteische Ordnung noch gar nicht geboren, Octavianus war nur einer unter den führenden Politikern, dem der Landwirt einzig und allein persönlicher Dienste wegen besondere Ehrenbezeugung zuteil werden läßt. Von allgemeiner Huldigung kann hier nicht die Rede sein, und Tityrus hebt nachdrücklich hervor, daß er seine libertas in jeder Beziehung bewahrt /v. 27/.[4] Darüber hinaus tritt nur ein einziger Anhänger des Octavianus in den Eklogen auf, Alfenus Varus /6,7; 9,26/, zu dem Vergil alles andere als ein ungetrübtes Verhältnis entwickelte.

Zu Recht denken viele daran, daß auch Caesar, der Adoptivvater des Octavianus, in den Eklogen in der Gestalt des Hirten Daphnis auftritt, welcher - früh verstorben - in die Reihe der Götter aufgenommen wurde[5]:

Candidus insuetum miratur limen Olympi
sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.
/5, 56-57/

Doch dürfte dieser blühende Jüngling, dessen Grabvers

Vergil Mopsus in den Mund legt und wie folgt lauten läßt:

> DAPHNIS EGO IN SILVIS, HINC USQUE AD SIDERA NOTUS,
> FORMOSI PECORIS CUSTOS FORMOSIOR IPSE -
> /vv. 43-44/

kaum etwas mit dem im Alter von knapp sechzig Jahren verstorbenen, ermüdeten und kranken Diktator zu tun haben, den - im Gegensatz zu Daphnis /vv. 22-23/ - nicht einmal die eigene Mutter recht beweint haben durfte, da sie schon lange, noch vor den Iden des März 44 v.u.Z. aus den Reihen der Lebenden geschieden war. Entgegengesetzt zu Daphnis /vv. 29-30/ propagierte Caesar auch den Bacchus-Kult nicht, und obwohl er als pontifex maximus wirkte, war er für seinen Epikureismus bekannt.[6] Zwar kommt Caesar wahrhaftig in der 9. Ekloge vor, jedoch als sidus Iulium /vgl. Suet., Caes., 88/; aber der, der das Erscheinen dieses Sternes erwartend, in innerer Erregung den Himmel betrachtet, ist kein anderer als Daphnis:

> Daphni, quid antiquos signorum suspicis ortus?
> Ecce Dionaei processit Caesaris astrum,
> astrum, quo segetes gauderent frugibus, et quo
> duceret apricis in collibus uva colorem.
> /vv. 46-49/

Demnach sind also Caesar und der bildschöne junge Hirt zwei verschiedene Personen. Daher muß in diesem Daphnis, sollte sich überhaupt eine wirkliche Gestalt hinter ihm verbergen,[7] ein anderer gesucht werden, der aus dem Tode neu zu Leben erwacht, dazu fähig ist, die alltägliche Natur durch sein dionysisches Wesen mit noch triumphalerem Leben zu erfüllen /siehe die 5. Ekloge/, um in der 7. Ekloge die Herde des Hirten zu behüten /v. 9/, um den Sängerwettstreit des Corydon und des Thyrsis /vv. 8 ff./ zu genießen und gar zu entscheiden; um durch seine anmutige Schönheit die Herzen der Jungen zu fesseln - wie dies in der 2. /vgl. v. 26/ und in der 3. /vgl. vv. 11-14/ Ekloge zu lesen ist -, und um schließlich das hexenhafte Weib der 8. Ekloge dazu zu zwingen, den ihr treulos gewordenen Daphnis durch

Liebeszaubereien zurückzugewinnen /vv. 64 ff./.

Diese Beschreibung trifft zum vermutlichen Entstehungszeitpunkt der Eklogen, am Ende der 40-er Jahre v.u.Z., und zur Entstehungszeit der in ihrer Bedeutung den Mittelpunkt einnehmenden 4. Ekloge, im Jahre 40[8], unter den damaligen Politikern am ehesten auf Antonius zu. Dieser Staatsmann, im Vollbesitz seiner Kräfte, von schneidiger, athletischer Figur, sich selbst immer wieder mit Herkules vergleichend /Plut., Ant., 4/[9], hielt sich derzeit zumeist in griechischen Gefilden auf, und in seinen Vorstellungen beschäftigte er sich zusehends mit den Zeremonien jener Mysterien, deren Eingeweihte eine Art mystischen Todes durchschritten hatten, um dann, nachdem sie den Sinn des Todes erkannt hatten, ein neues und um das Dreifache glücklicheres Leben zu gewinnen. Im kleinasianischen Ephesos wurde Antonius schon zu der Zeit als Dionysos verehrt. Die ihn begleitenden Frauen kleideten sich als bacchai und die Jünglinge als Satyrn und Pane. Unter Harfen- und Flötenklang nahm dieser thiasos seinen Lauf, und es tönte so ähnlich wie bei den vergilianischen bukoloi. Ebenso wird hier von den Knabenlieben des Antonius berichtet und davon, daß auch er als Knabe Liebhaber hatte /vgl. Cic., Phil., 2, 18/. Lebhaftes Interesse zeigten seine Zeitgenossen auch dafür, daß die geheimnisvolle ägyptische Königin Kleopatra den Versuch unternahm, den römischen Heerführer durch ihre Liebe in den Hinterhalt zu locken /vgl. Cass. Dio 48, 24, 2/, der jedoch weder gegenüber der Liebe, noch gegenüber den Künsten und Wissenschaften völlig gefühllos blieb. Im Gegensatz zu den persönlich zugespitzten Anklagen des Cicero und der unerbärmlichen Propaganda des Augustus galt Antonius als recht gebildeter Mann. Ein tiefergreifendes philosophisches Wissen eignete er sich in Griechenland an, versuchte sich selbst im Schrifttum,[10] und er fand nicht allein in den musikalischen Unterhaltungen bei den Festgelagen seine Freude, sondern lauschte auch den Diskussionen der Philosophen in Hellas /Plut., ebenda, 2/[11], und zeigte Interesse für das ge-

hobenere Drama. Unter den politischen Anhängern des Antonius fanden sich damals Gestalten wie der Tragödien- und Geschichtsschreiber Asinius Pollio und der Elegiendichter Cornelius Gallus, die Vergil auch namentlich in seinen Eklogen erwähnt, und welche nicht allein im Leben des Dichters, sondern auch bei der Herausbildung seiner Kunst eine große Rolle spielten, und wohl auch Antonius in Richtung auf Vergil günstig beeinflußt haben mögen.[12]

All dies in Betracht ziehend, blickte der Dichter der Bukolika mit gleicher Hoffnung auf die Politik des Antonius wie auf die des Octavianus. Er war der festen Überzeugung, daß die Bürgerkriege nur dann vom Frieden abgelöst werden können, wenn das Bündnis der beiden Weltmächte Wirklichkeit wird. Daher grüßte er mit seinem vom Geist des vates durchdrungenen Gesang der 4. Ekloge den im Herbst 40 geschlossenen Frieden von Brundisium, der dazu berufen gewesen wäre, das unverbrüchliche politische Bündnis zwischen Octavianus und Antonius zu besiegeln.[13] Und daher brachte der Dichter diesen Frieden in seinem grundlegend neupythagoreische und platonische, jedoch auch stoische, ja sogar epikureische Gedanken[14] widerspiegelnden Gedicht mit der Ankunft eines neuen goldenen Zeitalters in Verbindung, dessen Eintritt seiner Auffassung nach die Geburt des ersehnten puer bedeutet /vv. 8-9/. Heute ist bekannt, daß dieses Kind Marcellus war,[15] der Sohn jener Octavia, die weniges nach dem Tod ihres ersten Gatten, schon schwanger eine neue Ehe mit Antonius einging, damit auch dieses Ereignis die so lang erwartete pax befestigen möge /vgl. Cass. Dio 48, 31, 3; Plut., Ant., 31/. Viele seiner Zeitgenossen mögen geglaubt haben, daß sich große Möglichkeiten verwirklichen werden, als Antonius dem alten römischen Brauch nachkommend mit einem Lächeln das Kind, das der Schwester des Octavianus von Marcellus geboren war, als das seine anerkannte,[16] denn damit redeunt Saturnia regna /v. 6/, und damit nimmt eine Epoche ihren Anfang, wo der Gott des Octavianus, Apollo, regnat /v. 10; vgl. Suet., Aug., 70/,[17] und die von dionysischer Frucht-

barkeit erfüllte Erde von selbst Frucht und Efeu um den bacchischen thyrsos schlingende hederae bringen wird /v. 19/. Diese zugleich octavianische und antonische, apollinische und dionysische Welt ist das verkörperte dichterische Bild des märchenhaften Arkadien, das Land der Künste und der Musik, wo alle mit mythologischen Zauberkräften gewappneten Sänger Platz finden: Orpheus, der apollinische Linus und der dionysische Pan, wo jedoch der Sänger des neuen goldenen Zeitalters, Vergil, mit seinem Gesang selbst diese göttlichen Musiker übertreffen kann /vv. 55-59/. Der Dichter ist sich zwar bis zuletzt darüber im klaren, daß die Wirkung der Musik zur Politik in Abhängigkeit steht /9, 12/, er vertraut dennoch unbedingt darauf, daß die die Ordnung der kosmischen Welt bestimmenden, die mathematischen Regeln der Musik das Erdenleben des Menschen noch schöner und edler gestalten können, denn der Musik sind nicht allein die oberen Kreise, sondern auch der einfache Hirt inne.

Aus dem hier gesagten folgt, daß diese vergilianische Vorstellungswelt, dieses Arkadien dem Dichter nach nicht ein Geschenk des Octavianus ist, der durch gewisse Maßnahmen, durch die Konfiskation von Ländereien geradezu Störungen verursachte. Sondern, daß dieses mögliche Arkadien nichts anderes darstellt, als das Ergebnis der Aussöhnung zwischen den entgegengesetzten politischen Kräften, vor allem der politischen Fraktionen des Octavianus und des Antonius.

A n m e r k u n g e n

1 Die hier vorliegende Schrift stellt eine gründlichere Bearbeitung eines Teils einer früher von mir erschienenen Studie /Virgile: les transformations d'une image poétique du monde, Reflets d'Humanisme, N° 70, avril, 1982,

3-10/ dar.

2 Vgl. z.B. R. ESTERMANN, Vergils Georgica als Darstellung seiner Weltanschauung /Diss., Basel/, Luzern, 1975, 89-90. B. OTIS, Virgil. A Study in civilized Poetry, Oxford, 1964 ist ebenfalls der Meinung, daß Octavianus und sein Gott gewordener Vater Caesar die Bewahrer des Liedes sind. Der Verfasser spricht vom anwachsenden "Augustanism" der Eklogen. Auch laut E.A. FREDRICKSMEYER /Octavian and the Unity of Virgil's First Eclogue, Herm., 94, 1966, 208-218/ ist Octavianus in Vergils Augen Unterpfand für die Zukunft, obgleich er in indirekter Weise anerkennt, daß der Politiker nicht allein nur Gutes, sondern auch Schlechtes getan hat. Vgl. noch H.P. HOLTORF, Vergil, Die größeren Gedichte, I, Freiburg, 1959, 40-41; 128-129; S.A. OSCHEROV, Tityrus u. Meliboeus. Zur Frage des Ideengehalts von Vergils erster Ekloge, AAHung., 5, 1957, 201-202; E. VANDERLINDEN, La dépossession de Virgile, LEC, 34, 1966, 35-38; H. BENNETT, The Restoration of Virgilian Farm, Phoen. 5, 1951, 87-95; A. DEMAN, Virgile et la colonisation romaine en Afrique du Nord, Hommages à A. Grenier, Bruxelles, 1962, 514-526. N. DERATANI war auch der Annahme /Virgile et l'âge d'or, RPh, 57, 1931, 128-131/, daß Vergil den für das goldene Zeitalter bürgenden Saturn mit Augustus identifiziert.

3 Eine ganz andere Erklärung gibt jedoch J. LIEGLE, Die Tityrusekloge, Herm., 78, 1943, 209-231.

4 Auch laut Fr. BÖMER, Vergil u. Augustus, Gymn., 58, 1951, 26-55 geht es hier nicht um die Vergöttlichung des Octavianus. Dies wird angestritten von V. D'AGOSTINO, Verso il "nuovo Vergilio", in: Vergiliana, Recherches sur Virgile publ. par H. BARDON et R. VERDIÈRE, Leiden, 1971, 129 und ebenda 2. Anm. Siehe noch C.G. HARDIE, Octavian and Eclogue I, in: The Ancient Historian and his Materials, 1975, 109 ff. /auf ihn beruft sich W.W. BRIGGS, A Bibliography of Virgil's "Ecloques", ANRW, 31.2 /1981/, 1306/. Es gibt natürlich auch Stimmen dafür, daß Vergil die Politik des Octavianus kritisiert, vgl. L.A. MACKAY, On two

eclogues of Virgil, Phoen., 15, 1961, 156-158.

5 Vgl. z.B. G. ROHDE, Vergils fünfte Ekloge als Höhepunkt. Abschluß der früheren Eklogen, in: Studien u. Interpretationen, Berlin, 1963, 117-139. Die Daphnis-Caesar-Identifizierung wird noch akzeptiert von P. MAURY, Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques, Lettres d'Humanité,3, 1944, 71 ff.; E.A. HAHN, The Characters in the Eclogues, TAPhA, 75, 1944, 212-217; P. GRIMAL, La Vème eclogue et le culte de César, Mél. d'Arch. et d'Hist. offerts à Ch. Picard, Paris, 1949, 406-419; Fr. BÖMER, Über die Himmelerscheinungen nach dem Tode Caesars, BJ, 152, 27-40. Auch die ungarische Forschung neigt zu dieser Lösung, vgl. I. BORZSÁK, AAHung., 10, 1962, 23 ff.; I. HAHN, ebenda, 16, 1968, 239 ff. Vorsichtiger formuliert W. BERG /Daphnis u. Prometheus, TAPhA, 96, 1965, 11-23/, der, obgleich er leugnet, daß zwischen Daphnis und Caesar eine genaue Analogie bestanden hätte, es dennoch für möglich hält, daß die Zeitgenossen in Verbindung mit Daphnis an Caesar gedacht haben.

6 Zu Gegenargumenten siehe hauptsächlich H.J. ROSE, The Eclogues of Virgil, Barkeley, 1942, 117-138; T. ROBERTSON, Allegorical Interpretations of Virgil, PVS, 6, 1966-1967, 34-45; J.P. BRISSON, Virgile, son temps et le nôtre, Paris, 1966, 57-153.

7 Ich meinerseits möchte hier nicht den Versuch von L. HERRMANN wachrufen /Les masques et les visages dans les Bucoliques de Virgile, 1930/, der jede einzelne Gestalt der Eklogen konsequent identifizieren wollte. Nach einer ebenso konsequenten Identifizierung strebt J.J. SAVAGE, vgl. z.B. The Art of the Second Eclogue of Vergil, TAPhA, 91, 1960, 353-375; Siehe ebenda, 89, 1958, 142-158; 94, 1963, 248-267. Meiner Meinung nach läßt sich eine zufriedenstellende Identifizierung nicht erreichen, dennoch gibt es Fälle, wo in mehreren Eklogen von den Gestalten ein konsequentes, systematischen Bild entsteht, und da besteht die Möglichkeit zur Bestimmung der Persönlichkeit. Vgl. noch T.E.S. FLINTOFF, Characterisation in the

Eclogues, PVS, 15, 1975-1976. Eine von diesem Gesichtspunkt des Problems her meritorische Schrift: E.A. HAHN, The Characters ..., 196-241. Der Verfasser schließt hier zwar die Möglichkeit nicht aus, daß in der Bukolik wirkliche Gestalten vorkommen, doch er meint, daß nicht in jeder Gestalt fortwährend die gleiche Figur gesucht werden muß.

8 Siehe aus jüngster Literatur W. KRAUS, Vergils vierte Ekloge: Ein kritisches Hypomnema, ANRW, 31.1, 604 ff., bzw. St. BENKO, Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation, ebenda, 646 ff. Über die Entstehung der Ekloge im Jahre 40 v.u.Z., siehe ebenda, 653.

9 Dazu, daß Antonius seine Herkunft bei Herkules suchte, vgl. App., b.c., 3, 16, 60; 19, 72. Siehe des weiteren die feinfühligen Bemerkungen von W.C. CLAUSEN in: The Cambridge History of Classical Literature, Cambridge - London - N.Y. usw., II, 1982, 316, der in gewisser Hinsicht zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt ist wie ich. Über die Neigung des Antonius zum Dionysos-Kult siehe E.G. HUZAR's Beschreibung /Mark Antony Biography, Minneapolis, 1978, 179/.

10 Vgl. H. BARDON, La littérature latine inconnue, Paris, 1952, I, 229; 286-290.

11 Aus Suet., gramm. et rhet., 28-29 erfahren wir, daß unter den Lehrmeistern des Antonius auch M. Epidius war, der auch Octavian und Vergil lehrte, bzw. Sex. Clodius /vgl. H. BARDON, ebenda, I, 229, bzw. E.G. HUZAR, ebenda, 26/.

12 A. MICHEL, Virgile et la politique impériale, in: Vergiliana, 216 macht noch auf weitere Zusammenhänge aufmerksam, die auf die Umwelt des Antonius hinweisen.

13 Zum politischen Hintergrund der Ekloge siehe u.a.: E. PARATORE, Il bimillenario della guerra di Perugia e della pace di Brindisi, StudRom, 8, 1960, 523-534.

14 Zur Zusammengesetztheit der aus den unterschiedlichen philosophischen Schulen schöpfenden Weltanschauung von Vergil siehe z.B. L. ALFONSI, L'epicureismo nella storia spirituale di Virgilio, in: Epicurea, Genova, 1959,

167-178; V. D'AGOSTINO, ebenda, 127-128; A. MICHEL, ebenda, 217-219.

15 Vgl. L. HERRMANN, ebenda. Seine Auffassung teilt J. PERRET, Virgile, l'homme et l'oeuvre, Paris, 1952, 1965[2], so wie auch A. MICHEL /La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle, Paris, 1969, 156, Anm. 1/ dazu neigt. Siehe aber auch die Zweifel an dieser Auffassung: W.W. BRIGGS, ANRW, 31.2, 1315.

16 Daß der Schlußteil der 4. Ekloge tatsächlich auf die Aufnahme in die Familie anspielt, beweist v. 63, der auf Vulcanus hinweist, den anzuerkennen sich Jupiter sträubte, und den er nicht an den Tisch der Götter treten lassen wollte, einesteils seines häßlichen Aussehens halber, anderteils, weil Juno ohne ihn ihr Kind auf die Welt gebracht hatte. Diesen nicht anerkannten Volcanus war Minerva dann nicht geneigt, zum Mann zu nehmen. Wie aus den oben gesagten hervorgeht, akzeptiere auch ich cui non risere in v. 62.

17 Siehe hierzu z.B. in jüngster Vergangenheit W. KRAUS, ebenda, 612.

Béla Németh

VERGIL-INTERPRETATIONEN

Es ist immer ein Genuß und zugleich lehrreich Vergils Werke wieder und wieder durchzulesen. Sei es auch einem, der sich lieber mit der vor- oder nachvergilischen Poesie beschäftigt.[1] Gestatten Sie mir einige Lesefrüchte meines neuesten Vergil-Erlebnisses vorzuführen.

INTERPRES DIVUM

Die Wendung kommt in Vergil mehrmals vor; zwei Beispiele zuerst:[2]

nunc etiam interpres divom Iove missus ab ipso
/Aen. 4,356/

nunc et Iove missus ab ipso
/Aen. 4,377 f./

Als Parallelen können wir Horaz ars. 391 sacer interpresque deorum /Orpheus/ und CE 1528 B, 1 interpres divom anführen.[3]

Ogilvie bemerkt in seinem epochemachenden Livius-Kommentar zur Cacus-Episode[4], daß nach Stacey[5] viele an Ennius als gemeinsame Quelle von Vergilius und Livius gedacht haben. Entscheidende philologische Beweise vermittelt er aber nicht, und auch Paratore in Vergiliana[7] scheint von solchen nichts zu wissen. Es ist vielleicht nicht umsonst zu erwähnen, daß man bei Livius in Euanders Worten an Hercules[8] Reste von Hexametern findet:[9] /1 7,10/ Iove nate, Hercules, salve, inquit, te mihi mater, veridica interpres deum, aucturum caelestium numerum cecinit. Mit einer kleinen Veränderung /deum - divum/[10] sieht man die Folgenden: Te mihi mater

VERIDICA INTERPRES DIVUM

Die Elemente dieses Epos-Fragmentes sind vorvergilisch. Das Adjektiv veridicus ist eine typische enniänische Wortbildung,[11] kommt daneben in Lucrez[12] /der nach Ennius dichtete/ und in Catull[14] vor. Bei Cicero sieht man es im ähnlichen archaischen Kontext.[15] Sonst ist es selten zu finden.[16]

Das Wort interpres kommt nach dem Thesaurus bei den Dichtern der archaischen Literatur /Plautus, Pacuvius/ und bei archaisierenden Dichtern /Matius, Lucrez/ vor.

Man kann also annehmen, daß der im Hexameter stehende Teil aus Ennius stammt, dem seinerseits Livius und Vergilius folgte. Der Mantuaner tut es so offen, daß er in unserem letzten,Beispiel auch die metrische Lage und auch die Synaloephe bewahrt:

veridica interpres divom[17] /Ennius/

Troiugena, interpres divom, qui numina Phoebi

/Verg. Aen. 3,359/

ecl. 8,11 f. ACCIPE IUSSIS / CARMINA COEPTA TUIS

Der Verfasser eines Vergil-Aufsatzes in der Cambridge History of Classical Literature[18] glaubt, daß man die Publikation der Eklogen auf das Jahr 35 setzen müsste.[19] Den Grund gibt er in den historischen Interpretationen der 8. Ekloge von Bowersock an, der seinerseits erweisen will, daß dieses Stück nicht an Pollio, sondern an Octavian gerichtet sei.[20] Ungeachtet, daß eine solche Lösung bequemere Lage für die Bukoliken-Interpretation schafft oder nicht, man soll wie immer gewisse Zweifel ankündigen, wenn jemand mit aus dem Zusammenhang ausgenommenen Stellen argumentiert.[21] Im Moment, wo man die ganze Sammlung der Dichtungen in Betracht zieht, werden die ungenauen bzw. bewußt übertriebenen geographischen Namen die Bedeutung verlieren.[22]

Ob der Adressat Octavian ist /nach der Interpretation der Ausdrücke saxa Timavi und oram Illyrici aequoris/? Man fragt, wessen Befehlen oder Unterweisungen der Dichter im weiteren Lauf der Stelle /accipe iussis / carmina coepta tuis/ folgt. Man könnte ruhig antworten, dem von Octavian stammenden. Doch die nächste Frage ist schon schwer zu beantworten. Wie kommt es in einer kunstvoll geordneten Sammlung[23], daß Vergil, der sich bisher immer an mit Namen genannte Patronen wendet, versäumt die Leser aufmerksam zu machen? In dieser Sammlung, ohne die Verwechslung des Patrons zu betonen, werden alle Leser nicht an Octavian, sondern an den consul der vierten Ekloge, Pollio denken, der ebenfalls triumphierte und gerade wegen Heldentaten, die auf dieser oder ungefähr auf dieser Gegend vollbracht sind.[24] Eine weitere Frage: Wenn der TU in diesem Gedicht Octavian ist, wie reagiert er auf das Lob der anderen, mit Namen genannten, ihm nicht immer ganz freundlichen Personen? Eine dritte Frage: Wenn Octavian eine Ekloge bekommt, wo bleibt Maecenas, dessen Kreis /nach Bowersock und Clausen/ Vergil schon aufgenommen hatte? In den Georgica kommen ja sie beide auf die ihm erwiesenen Stufen; Octavian als Gott adnuit coeptis[25], Maecenas /mit Namen genannt/ gibt haud mollia iussa.[26]

Man ist demgefolge gezwungen den geographischen Namen von Bowersock und Clausen höchtens den Rang einer spätaugusteischen oder tiberianischen Interpolation anzuerkennen.[27] Die achte Ekloge aber wird auch im weiteren an Pollio gerichtet bleiben.

georg. 4,345 f. CURAM.....INANEM/ VULCANI

Diese Worte aus Vergils Georgica werden seit der antiken Zeiten oft so interpretiert, als ob hier eine Odyssee-Reminiszenz stände[28]. Es liegt aber sozusagen auf der Hand, an die heikle Geschichte von dem eifersüchtigen Hephaistos und der schönen Aphrodite bzw. dem Verführer Ares[29] zu denken, und man hat die obligate Vorsichtigkeit

des Forschers zu schnell vergessen. Desto wichtiger ist der Fall, daß auch Servius eine andere Lösung darbietet. Er schreibt unter dem Lemma diese Worte: definitio est amoris. Wir möchten mehr darüber erfahren, doch er macht damit Schluß. Was uns bleibt, ist die Stellung Vergils zum Ehepaar Venus-Vulcanus zu erläutern, die bestimmt nicht mehr als eine Nebenfrage in der Vergil-Forschung ist[30], doch können wir die Stelle anders nicht adäquat verstehen.

Vor allem sollen wir betonen, daß die pikante Geschichte aus der Odyssee sonst nie in Vergil vorkommt. In der Aeneis, wo Vergil in den ersten sechs Büchern die Abenteuer von Ulixes imitiert, gab es Möglichkeiten genug die Geschichte zu erwähnen. Er tut es aber nicht, was ganz natürlich scheint, weil die Venus der vergilischen Poesie keineswegs mit der Aphrodite von Homer identisch ist.[31] Venus ist bekanntlich Aeneadum genetrix, die mythische Urahn der Iulier,[32] die nicht ohne weiteres als eine ertappte adultera darzustellen war. Sehen wir uns an, wie sie Vergil in einer anderen heiklen Situation besingt. Im 8. Buch der Aeneis soll die göttliche Mutter zum göttlichen Schmied gehen um für ihren Sohn Waffen zu bekommen. Bei Homer[33] geht es der Göttin Thetis ganz leicht, aber Venus ist in der Aeneis Vulcans eigene Frau, die aber den Sohn, wem sie die Waffen bringt, nicht diesem Gatten, sondern dem Trojaner Anchises geboren hat. In der Mythologie werden die Nothoi von den Ehepartnern nicht besonders günstig gesehen. Vergil gibt aber bekanntlich eine tüchtige Lösung der Aufgabe.[34] Venus, die bezaubernde Frau strahlt ihren Liebeszauber auf den göttlichen Waffenschmied, der nicht einmal Anchises oder die Geburt des Aeneas erwähnt, sondern sofort mit der Bitte einverstanden ist, um desto schneller die Liebesgnade von Aphrodite genießen zu können. Der gute Ruf von Venus kommt gar nicht in die Rede. Und wenn man die Liebesszene liest, muß man mit Überraschung registrieren, daß Vergil solche Worte und Wendungen braucht, die bei Lucrez noch in der nicht minder erotischen Liebesszene von Venus und

Mars standen.[35] An die Stelle von Anchises oder Mars tritt der legitime Gatte Vulcanus. Vergil hat die göttliche Mutter von dem pius Aeneas frei von Schulden als eine bezaubernde Ehefrau dargestellt. Die homerischen Parallelen weisen nicht auf Aphrodite - Ares, sondern auf das höchste Ehepaar Hera - Zeus hin.[36] Vergil will nichts über ein schändliches Liebesverhältnis /adulterium/ von Venus wissen.

Man kann aber mit Recht sagen, daß in den Georgica nicht Vergil selbst, sondern die Nymphe Klymene singt /die noch keinen Sohn dem Vater von Aristaeus gebahr/, doch steht es fest, daß die Nymphengruppe das adulterium nicht besonders befürchtet. /Unter den Jungfrauen, die mit den Zügen einer Diana-Gruppe gezeichnet sind, sitzt schon eine, die Lucinae labores vor kurzem kennengelernt hat. Auch Aristaeus stammt von einer ähnlichen Verbindung. /Man kann auch Arethusa erwähnen./ In dieser Umgebung sollen wir nicht staunen, wenn Aristaeus die arme Eurydike mit Gewalt erobern wollte. Wie betrachtet Klymene, diese heitere Nymphe die ganze Weltgeschichte? Aque Chao densos divum numerabat amores.[37] Dieser Vers gibt den Schlüssel zu der ganzen Stelle. Es ist ja klar, daß sich hier eine Catull-Reminiszenz befindet. Catull schreibt im Gedicht 7 /das auch kyrenische Motiven berührt/ die folgenden:

aut quam sidera multa cum tacet nox
furtivos hominum vident amores.[38]

Klymene singt zwar eine Weltgeschichte, aber eine Weltgeschichte im Zeichen der catullischen Poesie, der Musa levis. Diese betont frivole Sängerin zeigt die für Rom so bedeutenden Liebesgeschichten in solchem Licht, welches Vergil für Aristaeus' Umgebung typisch hält. Es geht um zwei verschiedene Liebes-Geschichten, die erste bezieht sich auf Venus, die Vulcanus hier umsonst liebt /definitio amoris/, weil sie nicht treu bleibt /inanis/[39], der glückliche Verführer kann am wahrscheinlichsten Anchises sein; die zweite kommt in den folgenden Worten, die sich auf die Liebes-Geschichte von Mars und Ilia beziehen.

In dem Ilia bzw. Rea Silvia - adulterium /eine dem schlafenden Mädchen angetane Gewalt/ begeht Mars wirklich Kriegs-List /dolos/ und genießt die Liebe furtim. Vergil weist auf die seit Ennius[40] poetisch behandelte Geschichte hin. In der Weltgeschichte von Klymene werden die göttlichen Urahnen von Rom, Venus und Mars diffamiert, doch ist es auf vergilische Weise dezent und fein geschehen.[41]

Warum ist man geneigt dieser Szene eine weit über die Erläuterung der Stelle hinausreichende Bedeutung anzuerkennen?

Darum vielleicht, weil die Gestalt des Aristaeus ein kompositionelles Gegenbild von Orpheus ist. Darüber aber sind wir seit langem einig, daß Vergil die orphische Poesie als kat'exochen Dichtung anerkennt.[43] /In der einzigen Szene in der Aeneis, wo man einen Aoidos hört, singt der crinitus Iopas eine ernst genommene Weltdichtung.[44]/

Die Poesie, die im Aristaeus' Umgebung erscheint, und, wie wir oben gesehen haben, im Zeichen der Musa levis steht, wird von Vergil, wie der pompöse Palast[45] und die freien Ansichten über die Liebe verurteilt. Der Dichter, der mit der Dichtung der Neoteriker seine Laufbahn begann, will schon Orpheus[46] folgen. Die leichtfertigen Nymphen, der confidentissimus pastor[47] ist ebenso wenig positiv gewertet, wie die erotisierende Dichtung, welche also dem von Xenophanes[48] kritisierten Homer und Hesiod ähnlich ist, sie erzählen nämlich alles Böse über die Götter: Xenophan. kleptein - Verg. furta; Xenophan. moikheuein - Verg. densos amores; Xenophan. Allelous apateuein - Verg. inanem curam.

Nimmt man die Erwägungen über Gallus' Rolle am Ende der Georgica in Kauf[49], kann es gesagt werden, daß eine Gallus-Aristaeus Identifizierung die Diffamierung des ehemaligen Freundes wäre. Von einer Octavianus - Aristaeus Parallele ist es keine Rede.[50] Am liebsten sieht man eine feine Selbstironie des Bukolikers, der nicht mehr Eklogen dichten will. Diese Welt gehört nach ihm

in die Zeit der Jugend. So können wir den letzten Satz der Georgica richtig verstehen: audaxque iuventa, Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi.[51]

AEN. 12,519 f. PAUPERQUE DOMUS NEC NOTA POTENTUM/ MUNERA[52]

Der poetisch-philosophische Topos der lite kalias /parva casa/[53] befindet sich unter den nicht besonders zahlreichen Elementen, die Vergil von den Stücken der Catalepton bis an die Aeneis ständig verwendet.

Daß dieses Motiv in Catalepton 8. epikureisch und catullisch ist, wurde von G. Maurach gezeigt.[54] Auch die Kommentaren zu den Eklogen sagen über die in der ersten Ekloge stehende berührerende Stelle[55] /pauperis et tuguri congestum caespite culmen/ und über die heitere Phantasmagorie von Corydon in der zweiten[56] viel wichtiges. Meines Wissens aber wurde es bisher nicht gezeigt, daß das parva-casa-Motiv aus denselben Epigrammen von Philodemos stammt[57], das wir im Catulls Fall in einem früheren Aufsatz als Quelle angenommen hatten.[58]

In der dritten Ekloge singt Damoetas im Wechselgesang die folgenden Verse:

Pollio amat nostram, quamvis est rustica, Musam:
Pierides, vitulam lectori pascite vestro.
/3,84-85/

Nach dem responsum von Menalcas spricht er weiter:

Qui te, Pollio, amat, veniat, quo te quoque gaudet;
mella fluant illi, ferat et rubus asper amomum.
/3,88-89/

Das wichtigste befindet sich im zweiten Verspaar, das eine Einladung /veniat/ enthält. Der Freund von Pollio soll in eine Gesellschaft kommen /quo te quoque gaudet/, wo auch Pollio erscheint /quo te quoque gaudet/, und diese Gesellschaft genießt die Segen des Goldenen Zeitalters /mella fluant illi, ferat et rubus asper amomum/. Die dritte Ekloge erweitert und überarbeitet Philodems Epi-

gramme /A.G. XI 44/, wie es Catull im c. 13 gemacht hat. Die gemeinsamen Punkte können wir folgenderweise zeigen:

Patronus	Piso	Pollio
jetzt in der Ferne der seinen Klienten anerkennt		lectori amat nostram Musam
und in sein kleines Haus kommt		rustica, te quoque
dann wird das Leben reich		mella, amomum

So wird es klar, daß sich das Adjektiv rustica nicht auf die Qualität der Dichtung bezieht, vielmehr weist es auf die soziale Stellung des jungen Dichters hin. Es ist vielleicht nicht umsonst die wichtige Catull-Stelle anzuführen, wo der Veronensis in dem kleinen Bauernhaus den Ort sieht, wo die Segen der Diana zu entdecken sind:[59]

rustica agricolae bonis
tecta frugibus exples.

Aus diesem catullischen Erbe und aus dem bukolischen otium-Gedanken[60] entfaltet sich der philosophisch gefärbte Makarismos des einfachen Lebens in den Georgica: O fortunatos nimium, sua si bona norint, agricolas! Die epikureischen und mit Horaz verwandten Züge sind hier allgemein bekannt.[61] Selten sieht man demgegenüber die enge Verwandtschaft mit Catulls Hymne, der auch im Bauernhaus die Garantie des Weiterlebens von Romuli gens sah.[62]

Das parva-casa-Motiv ist im 3. Buch der Georgica in der Beschreibung des Scythenlandes /376-380/ verwendet: in defossis specubus secura sub alta/ otia agunt terra. Das dritte Beispiel des Greises von Korykos /4,125 ff./ ist gut bekannt. Auch der betrachtet das Leben philosophisch: regum aequabat opes animis /132/.

In der Aeneis ist das parva-casa-Motiv, wie es schon Tiliette betonte,[63] bei der Euander-Geschichte am stärkesten hervorgehoben, 8,359-360: ad tecta subibant/ pauperis Euandri. Der König des primitiven Rom führt seinen Gast angusti supter fastigia tecti. Den nächsten Tag Euander ex humili tecto lux suscitat alma. Man sieht die moralische Integrität von dem König und seinen Untertanen. Aude, hospes, contemnere opes.....rebusque veni non asper egenis. Man kann in diesen Worten die Einladung der dritten Ekloge erkennen: veni und /in einer veränderten Funktion/ asper[64]. Aeneas kann der mächtige Patron von Euanders regia sein: /543 f./ hesternumque larem parvosque penates/ laetus adit.[65]

Im Licht der vorherigen Stellen darf man wenigstens staunen, wenn im 12. Buch der Aeneis /517-520/ ein Epikureer-Motiv vorkommt.[66] Es geht um den Tod von Menootes iuvenis, der seinerseits den Krieg haßte /exosus bella/, aber umsonst /nequiquam/, weil er in Italien sterben mußte. Er war Arcas, piscosae cui circum flumina Lernae/ ars fuerat pauperque domus nec nota potentum/ munera conductaque pater tellure serebat.

Ein Porträt, der noch einmal das jugendliche Glück-Ideal eines Dichters erwähnt, der nicht unähnlich aufgezogen war, und der sich vielleicht wegen der potentum munera manchmal nach vollständigem otium sehnte.[67]

Anmerkungen

1 So mit Catull bzw. Ovid.

2 Die Vergiltexte nach Geymonat, Vergilius, Opera rec. M. GEYMONAT Torino, 1973.

3 OLD s.v. interpres; vgl. noch Aen. 10,175.

4 R.M. OGILVIE, A commentary on Livy Oxford 1965, 56 ff. Weitere Literatur bei FONTENROSE, Python 339.

5 S.G. STACEY, Die Entwicklung des livianischen Stiles Arch. für. Lat. Lex. 1898, 38-39.

6 OGILVIE o.a.St. spricht über eine einzige Wendung.

7 E. PARATORE, Hercule et Cacus chez Virgile et Tite-Live, in: Vergiliana /Roma Aeterna III./ edd. H. BARDON et R. VERDIÈRE, Leiden 1971, 260 ff. mit weiterer Literatur.

8 Den Text nach der Teubneriana von W. WEISSENBORN-M. MUELLER Lipsiae s.a.

9 Für eine ähnliche Stelle vgl. VII 9,8 siehe I. Borzsák, Spectaculum ACD 9 /1973/ 60

10 Siehe die Parallelen in OGILVIE ad loc.

11 Der Kleine Pauly II 275

12 6, 24

13 Der Kleine Pauly III 762

14 c. 64, 306

15 de div. 1, 101

16 Vgl. OLD s.v.

17 Für eine eventuelle Stelle des neuen Fragmentes machen wir diesmal keine Vorschläge.

18 W.V. CLAUSEN, Cambridge History of Classical Literature II, Cambridge 1982, 301 ff.

19 Zur Zeit dieses Vortrages war mir der schöne Aufsatz von R. MAYER, Missing persons in the Eclogues /BICS 30 1983/ 17 ff. noch unbekannt, er kommt zu einer ähnlichen Konklusion und gibt Antwort auf Fragen, die ich hier nicht in Betracht ziehen möchte.

20 G.W. BOWERSOCK, HSCP 75 /1971/ 73 ff. und W.V. CLAUSEN HSCP 76 /1972/ 201 ff.

21 Vgl. z.B. die Literatur über das Kind der 4. Ekloge.

22 Für eine poetische Praxis siehe die geographischen Namen in Horaz.

23 Der Kleine Pauly V 1194.

24 Vgl. NISBET-HUBBARD ad Hor. c 2, 1,16 Delmatico... triumpho und Servius ad loc.

25 georg. 1; 25, 1, 40

26 georg. 1,2; 3,41

27 Vgl. die Culex-Frage oder die vier Verse vor dem 'arma virumque'.

28 Hom. Od. 8, 266 ff.

29 Eine Episode, die in dem homerischen Kontext vollberechtigt ist.
30 A. WLOSOK, Die Göttin Venus in Vergils Aeneis, Heidelberg 1967.
31 A. WLOSOK a.O. passim
32 ibidem
33 Hom Il. 18, 369 ff.
34 Servius ad loc.
35 Vgl. FORDYCE ad Verg. Aen. 8, 394
36 Hom Il. 14, 159 ff.
37 georg. 4, 347
38 c. 7, 7 f.
39 OLD s.v.
40 Annales I 35 ff. Vahlen
41 Vgl. A. WLOSOK a. O. passim
42 Vgl. die reiche Literatur.
43 Vgl. die Orpheus-Stellen in den Eklogen.
44 Verg. Aen. 1, 740 ff.
45 Vgl. den Topos von der parva casa unten.
46 Vgl. die Stellen in den Eklogen.
47 georg. 4, 445
48 Xenophanes 10. Anthologia Lyrica Gr.ed.E. DIEHL
49 Siehe die reiche Literatur.
50 Siehe oben.
51 georg. 4, 565 f.
52 munera PR alii, lectio difficilior
53 Vgl. O. HILTBRUNNER in Antidosis, Wien-Köln-Graz 1972, 168 ff.; B. NÉMETH, ACD 16 /1980/ 37 ff.; T. ADAMIK, Martialis és költészete. Budapest 1979, 65 f. mit weiterer Lit.
54 AClass 12 /1969/ 29 ff.
55 ecl. 1, 68
56 ecl. 2, 29
57 A. G. XI 44
58 ACD 16 /1980/ 37 ff.
59 c. 34, 19 f.

60 Vgl. I. BORZSÁK, Echo Vergiliana, AntTan 1 /1954/ mit weiterer Lit.

61 Siehe die reiche Literatur ad georg. 2, 458 f.

62 B. NÉMETH, ACD 12 /1976/ 37 ff. Siehe georg. 2, 514 f. hinc patriam parvosque penates/sustinet /penates M/.

63 X. TILIETTE, Virgile et la maison, LEC 15 /1947/ 15 ff.

64 Vgl. noch Aen. 1, 291.

65 Vgl. das letzte Wort von Philodems Epigramme.

66 W.V. CLAUSEN in CHCL II, 305

67 Vgl. die Gedanken von Zs. RITOÓK in diesem Band.

Samuel Szádeczky-Kardoss

PICTI AGATHYRSI (VERGILIUS, AENEIS 4, 146)

Das Liebesverhältnis von Dido und Aeneas ist anerkanntermassen eines der wichtigsten Momente im Aufbau des vergilianischen Epos. Um das stürmische Aufeinandertreffen des Liebespaares vorzubereiten, schildert der Dichter die glänzende Schönheit, die attraktivste Erscheinung sowohl der Phönizierin wie auch des trojanischen Heros mit eindrucksvollen Bildern, in denen neben den Hauptpersonen auch ihre Gefolgschaften zur Schau gestellt werden. Um die Darstellung noch packender zu machen, benutzt Vergil ein episches Gleichnis, das schon Quintilianus (8, 3, 73) als eine beachtenswerte poetische Leistung betrachtete. Die zuerst getrennten Gruppen, die Dido bzw. Aeneas begleitet hatten, vereinigten sich ("Aeneas ... agmina iungit"). So gehörte schon die goldgeschmückte Dido samt ihren Leuten der Gefolgschaft des Aeneas an, als Aeneas selbst mit dem goldenes Diadem tragenden Apollo und seine Gefolgen (Dido miteinbegriffen) mit den Kretern, den Dryopern und den Agathyrsen verglichen wurden. Apollo verlässt Lykien, sobald sich der Frühling einstellt, und kommt in Delus an, wo er von seinen Lieblingsvölkern begleitet wird.

Die Verbindung der Einwohner der Insel Kreta mit Phoebus ist seit dem homerischen Apollonhymnus in der Mythologie gang und gäbe. Ebenso die Verknüpfung der Dryoper mit dem Sohne von Leto, der

für Vater des Dryops und für Liebhaber der Dryope galt, ausserdem für eine kurze Zeit die durch Herakles geknechteten Dryoper im Dienste seines Orakels hielt.

Anders ist es mit den Agathyrsen, die ausschliesslich der fragliche Vergil-Passus mit Apollo in Zusammenhang bringt. Sonst findet man keine Spur von solch einer Zusammengehörigkeit.[1]

Warum konnten die Agathyrsen und Phoebus bei Vergil aneinander angeschlossen werden ? Diese Frage beschäftigte schon die antiken Aeneis-Erklärer wie Servius (nebst den Interpolatoren des Servius-Textes), den Scholiasta Vergilii Veronensis, den Verfasser der Brevis Expositio Vergilii Georgicorum und Probus. Diese alten Kommentatoren haben einen Aspekt des Problems zweifelsohne richtig aufgezeigt. Die Hyperboreer, deren Verbindung mit Apollo in der Mythologie eine wichtige Rolle spielte (vgl. Herodot 4, 13 u. 32-36; Cicero, De nat. d. 3, 57; usw.), waren von Skythien nicht zu trennen: sie galten für nächste Nachbarn, ja manchmal für Einwohner Skythiens. Und Skythes, Agathyrsos sowie auch Gelonos waren Vollbrüder nach der allbekannten Herakles-Sage (Herodot 4, 8-10); die Völkerschaften, die den Namen der drei Geschwister führten, galten in weiterem Sinne des Wortes für skythische Nationen und deswegen auch Hyperboreer. Mit Fug und Recht schreibt also Servius (ad Aen. 4, 146): "Agathyrsi populi sunt Scythiae, colentes Apollinem Hyperboreum". Die mythische Vorstellung vom Apollo Hyperboreus bot dem Dichter die Gelegenheit, eines der sogenannten "skythischen" Völker unter den Begleitern des schönen Apollo vorzuführen. Warum wählte aber Vergil hier von den zahlreichen "skythischen" Nationen (das heisst von den

eurasischen Reiternomaden) gerade die Agathyrsen aus ? Anderswo, zum Beispiel bei der Aufführung der Völker, die dem Augustus Caesar huldigen, greift er die "indomiti Dahae" und die "sagittiferi Geloni" heraus (Aen. 8, 725-728). Und die "Geloni" erscheinen als ein Lieblingsvolk des Vergilius unter Skythiens Bewohnern, weil sie ausser der erwähnten Aeneis-Stelle auch in den Georgica zweimal vorkommen (2, 115; 3, 461). Obendrein führen sie einmal gerade dasselbe Attribut, das die Agathyrsen in der uns interessierenden Stelle haben: sie heissen "picti Geloni", — eine vollständige Übereinstimmung mit der Bezeichnung "picti Agathyrsi".

Bei der Beantwortung der jetzt aufgetauchten Frage warten wir vergebens wirksame Hilfe von den antiken Kommentatoren. Sie fühlen zwar die Notwendigkeit einer Erklärung, können aber keine befriedigende Erklärung geben. Es ist nämlich nichtssagend, was wir bei Servius (ad Aen. 4, 146) lesen, dass die Agathyrsen nach Melissus "propter scientiam sagittarum Apollini sunt gregales". Für Vergilius waren, wie wir gesehen haben, auch die Geloni sagittiferi. Um diese Eigenschaft bei der Gefolgschaft des Apollo hervorzuheben, brauchte der Dichter nicht gerade die Agathyrsen vorzubringen. In dieser Hinsicht wäre jedes beliebige "skythische" Volk im gegebenen Kontext verwendbar gewesen.

Die Sekundärliteratur der Aeneis-Interpretation und der mit Apollo verbundenen mythologischen Forschung ist unübersehbar reich und weitverzweigt. Soweit ich aber das Schrifttum zu überblicken imstande bin,[2] wurde der nachfolgende Zusammenhang bisher nicht gebührend berücksichtigt, obzwar er eine befriedigende

Antwort auf die Frage gibt, warum eben die Agathyrsen an der uns beschäftigenden Vergil-Stelle figurieren. Um die glänzende Erscheinung der zur Jagd aufbrechenden Gruppen zu veranschaulichen, hebt der Dichter mit besonderem Nachdruck das Goldreichtum hervor. Das Pferd von Dido ist "insignis et auro", und was ihre eigene Tracht betrifft, "pharetra ex auro, crines nodantur in aurum, aurea purpuream subnectit fibula vestem". Das poetische Wert des Gleichnisses besteht unter anderem darin, dass es die Aussage des Kontextes verstärkt. Diese Zielsetzung zeigt sich unmissverständlich in unserem Falle, als wir in der Vergleichung darüber lesen, dass Apollo "crinem ... inplicat auro". Aber für die literarisch gebildeten Leser des Vergilius konnte auch die blosse Erwähnung der Agathyrsen die Vorstellung des Goldreichtums wachrufen. Herodot (4, 104), dessen Geschichtswerk in ziemlich breitem Kreise der gebildeten römischen Gesellschaft bekannt war, schrieb nämlich, dass die Agathyrsen unter allen Leuten der Welt das meiste Gold an sich tragen (χρυσοφόροι τὰ μάλιστα). Der grösste Epiker der römischen Welt und einer der grössten der Weltliteratur wählte also nicht zufällig, sondern mit feinem poetischem Gefühl gerade jenes von den vielen skythisch-hyperboreischen Völkern aus, dessen Anführung in dem gegebenen Zusammenhang seine Leser am besten beeindrucken konnte.

Eine Frage blieb freilich bisher dahingestellt. Was bedeutet in dem uns beschäftigenden Kontext das Attribut "picti" ? Die antiken Kommentare enthalten drei verschiedene Interpretationen. Bei dem Scholiasta Veronensis (vgl. Avienus, Descr. orb. 447) lesen wir unter anderem: "Nonnulli autem de versicoloribus eorum vestibus

'pictos' putant dictos". Die Agathyrsen trugen also buntfarbige Kleider, - so die erste Auslegung. Die zweit nimmt die allgemein verbreitete Interpretation an, wonach die Agathyrsen tätowiert wurden. Servius (ad Georg. 2, 115) bemerkt nämlich: "PICTOSQUE GELONOS stigmata habentes: populi Scythiae ut pictique Agathyrsi"; diese Bemerkung ergänzt die Brevis Expositio Georgicorum (2, 115) mit den folgenden Wörtern: "ideo 'pictos', quia stigmata conpunctionum habent". Servius (ad Aen. 4, 146) verwirft aber diese Sinngebung: "'picti' autem, non stigmata habentes, ... sed pulchri, hoc est cyanea coma placentes". Was Servius mit den angeführten Worten meint, erfahren wir von Solinus (15, 3): "Agathyrsi ... caerulo picti, fucatis in caerulum crinibus". Die Agathyrsen haben also nicht nur ihren Leib (Mela 2, 10: "ora artusque"), sondern auch ihre Haare bemalt, abgedunkelt (Plin., Hist. nat. 4, 88: "caeruleo capillo Agathyrsi").[3]

Die Frage, welche von den obigen Bedeutungen des Wortes "picti" Vergilius selbst vor Augen hielt, wage ich nicht mit Sicherheit zu beantworten. Am wahrscheinlichsten ist jedenfalls, dass der Dichter — im Gegensatz zu seinen späteren Erklärern — auf ein exotisches, halb mythisches Volk nicht die Schönheitsregel seiner eigenen Umgebung anwenden wollte. Die Tätowierung konnte freilich an den Strassen der Weltstadt Rom nicht für schön gelten (das Stigma war die schimpfliche Bezeichnung des entlaufenen Sklaven), — dieselbe Tätowierung konnte aber im Hintergrund der weiten fabelhaften Welt der Hyperboreer[4] eine ganz andere dichterische Bedeutung haben. Das feine Gefühl des Poeten Vergilius empfand den Unterschied, den die pedanten Kommentatoren nicht

mehr empfanden und deshalb den wahren Sinn des Wortes "picti" mit Gewalt umdeuten wollten. Servius und seine Gefährten waren nicht die ersten, noch weniger die letzten Erklärer, die hie und da den Dichter, anstatt ihn richtig zu deuten, eher missdeutet haben, — eine bedauerliche, aber auch noch heute manchmal zu beobachtende Erscheinung in der Literaturwissenschaft.

A n m e r k u n g e n

1 W. PAPE, G. BENSELER, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig 1911 (Nachdruck: Graz 1959) s. v. Agathyrsoi; Thesaurus linguae Latinae I., Lipsiae 1900, s. v. Agathyrsi; MAURER ZS., Tanulmányok az agathyrsosokról [Studien über die Agathyrsen], Diss.-Szeged 1983/84, S. 71-98 (Maschinenschrift); Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa. Herausgegeben von J. FERLUGA, M. HELLMANN, H. LUDAT. Serie A: Lateinische Namen. Band I. Redaktion N. OTTO, D. WOJTECKI (Wiesbaden 1977) s. v. Agathyrsi, Serie B: Griechische Namen. Band I. Redaktion A. A. FOURLAS, A. A. KATSANAKIS (Wiesbaden 1980) s. v. Agathyrsoi; Latin Sources on North-Eastern Eurasia by P. AALTO and T. PEKKANEN I., Wiesbaden 1975, s. v. Agathyrsi.— Die Annahme von CHR. GOTTL. HEYNE (P. Virgilius Maro ... Editio tertia ... Volumen secundum: Aeneidis libri I-VI , Lipsiae 1803, S. 527, vgl. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Hermes 38 [1900] S. 578), dass Vergilius Apollos Verbindung mit den Agathyrsen bei irgendeinem griechischen Dichter vorfand, ist nicht überzeugend. Ausser Vergil und seinen Kommentatoren informieren uns zahlreiche weitere Quellen von Apollo und

den Agathyrsen; in diesen Quellen finden wir aber kein einziges Wort von der Verbindung des Phoebus mit den Agathyrsen. Das völlige Schweigen des ausgiebigen Quellenmaterials ist kaum blosser Zufall.

2 I. BORZSÁK (Egy hérodotosi nép irodalmi sorsa: Antik Tanulmányok 25 [1978] S. 167-169) führt viele moderne Forscher an, die über die "picti Agathyrsi" des Vergilius geschrieben haben. Es scheint aber, dass bisher niemand an die von uns vorzuschlagende Lösung der aufgeworfenen Frage dachte.

3 Zu der zweiten bzw. der dritten Deutung des Ausdrucks "picti Agathyrsi" vgl. noch Asper (in Schol. Veron. ad Aen. 4, 146: "stigmosos") und Ammianus Marcellinus (31, 2, 14: "interstincti colore caeruleo corpora simul et crines").

4 Der oben (Anm. 2) angeführte Aufsatz von I. BORZSÁK (Antik Tanulmányok 25 [1978] S. 164-172) charakterisiert vortrefflich das literarische Bild der Agathyrsen, die nach dem Zeitalter des Aristoteles immer nur als exotische Bewohner des fabelhaften ("hyperboreischen") Fernen Nordens geschildert werden.

Mária Borbély - Bánki

AENEIS-TRAVESTIEN AUS DER BLÜTEZEIT DER KOMISCHEN EPEN AM ENDE DES 18. JAHRHUNDERTS

Wie Vergils Aeneis Vorbild für die Kunstepen späterer Zeitalter wurde, so wurde auch sie vom Schicksal berühmter Werke erreicht: sie wurde Gegenstand von Parodien und Travestien. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts kann man sowohl erhabene Heldengedichte, als auch eine Reihe spöttischer lustiger Epen finden. Womit ist die Vermehrung der letzteren zu erklären? Das komische Epos war sehr geeignet, die Mißstände der Zeit zwar verhüllt, aber unmißverständlich anzuprangern, die verwildeten Ideen lächerlich zu machen, und die Aufmerksamkeit der Leser auf die progressiven Tendenzen zu lenken.

Zu Beginn der besprochenen Epoche entstand kein echt ungarisches Werk. Die Literaturfreunde mußten sich mit den gut oder weniger gut gelungenen Übersetzungen, gegebenenfalls Travestien begnügen. Den letzteren müßen wir größeren Wert zuschreiben, weil die Verfasser anstatt der bloßen Wiedergabe auch ihre selbständigen Gedanken zwischen den Zeilen ausdrücken, und den Text des Grundwerkes den nationalen und lokalen Eigenartigkeiten anpassend ändern konnten.

Auch die zu unserer Analyse gewählten zwei Werke gehören zu der Gattung der Travestien. Besonders interessant ist die Arbeit des Ungarn Szalkay, die eine Travestie der Travestie ist. Der Verfasser des deutschen komischen Epos ist der ehemalige Jesuit Aloys Blumauer. Seine Aeneis-Travestie war eine der größten Sensationen im Wien der 1780-er Jahre. Von den Verbreitern in Ungarn war der obengenannte Szalkay der erste und zugleich der einzige, der

einzige, der verstand Blumauers Anspielungen auf seine eigene Zeit durch ähnliche nationale Aktualitäten zu ersetzen.

Das Schicksal des Szalkay-Werkes ist ein Beweis dafür, daß das gebildete Publikum den Grundgedanken und die Absicht verstand. Obwohl der zweite Teil gedruckt nicht erscheinen konnte, und auch der Nachdruck des ersten Teiles von der strengen Zensur verboten wurde, ging die Travestie im engsten Sinne des Wortes von Hand zu Hand. Sie wurde ja handschriftlich vervielfacht, meistens von Studenten, so blieben etwa ein Dutzend Handschrift-Kopien erhalten. Diese Begeisterung der Leser konnte die offizielle Anerkennung nicht ersetzen; Szalkay wurde zugrunde gerichtet und er starb verzweifelt, vergessen.

Sein literarisches Vorbild, Blumauer war in einer günstigeren Lage. Sein Werk entstand in einem ganz anderen Milieu. Die Travestie wurde auch am Hofe mit Gefallen empfangen, über seine kühne Kritik lachten auch diejenige, gegen die sie sich richtete, weil die positive Absicht verstanden wurde. All das passierte zur Zeit Josefs II., der im Geiste der Aufklärung regierte. Szalkay's Handschrift geriet aber während des Absolutismus des Kaisers Franz I. in die Hände der Pester Behörden. Auch die außenpolitische Lage veränderte sich grundsetzlich. Die immer radikaler werdende französische Revolution erweckte Angst unter den Dynastien in Europa. Die neuen Umstände können nicht nur am Schicksal der Dichter gemessen werden. Dadurch können wir auch die verschiedenen Züge der innen- und außenpolitischen Aktualitäten der beiden Travestien erklären. Szalkay wagte die Teufelssoldaten der unterweltlichen Armee in "San Cülott"-Hosen zu kleiden, obwohl auch die reine Erwähnung der französischen Revolution am Anfang der 90-er Jahre für gefährlich galt. In dem vor 1788[1] erschienenen deutschen Text konnte nur auf die englische bürgerliche Revolution hingespielt werden:

"Sie waren roth und schwarz dazu
Montiert, ganz à la Marlborough."

/6,90. Strophe/

Wir könnten noch viele Beispiele anführen, um die oben erwähnten zu bestätigen, aber es scheint fruchtbringender zu sein, nur einen Gesang ausführlicher darzulegen, und ihn mit den entsprechenden Versen des antiken Epos zu vergleichen. Die Wahl des fünften Gesanges ist kein Zufall; bei beiden Dichtern spiegelt sich ja die Ideologie der Aufklärung in diesem Teil am kräftigsten, und auch die nationalen Aktualitäten geraten hier am stärksten in den Vordergrund. Der fünfte Gesang des Werkes bei Vergil und bei Blumauer entspricht dem vierten bei Szalkay - infolge bestimmter Zusammenziehungen und Verkürzungen. Der Wert des erwähnten vierten Buches der ungarischen Eposparodie wird vom mittleren Teil erhoben, der völlig neugeschaffen ist. Blumauer - sich formell der Aeneis anpassend - beschreibt die Wettspiele und Wettkämpfe, die zu Ehren des verstorbenen Anchises, des Vaters der Hauptfigur veranstaltat wurden. Er läßt keine Kleinigkeiten weg, wie zum Beispiel den aus dem Grab hervorkriechenden Schlangen-Genius, der nach den Gesetzen der Parodie zum Wurm degradiert wird, oder den Tod des Palinurus, der hier von Rum betrunken ins Meer fällt.

Jetzt müßen wir auf eine Erscheinung hinweisen, die offensichtlich mit der Tatsache zu erklären ist, daß beide Travestie-Verfaßer sicherlich große Freunde des guten Weines und lustigen Trinkens waren. Auffällig oft wird vom Wein und von der Weintraube gesprochen; der Rausch und die Betrunkenheit bedeuten die unerschöpfbare Quelle des Humors in diesen Werken. Einen guten Grund gibt dazu die Aeneis selbst; Vergil erwähnt nämlich das bacchische Getränk im fünften Gesang mindestens fünf- bis sechsmal. So im Vers 77 und 98 /bei der Beschreibung der Begräbniszeremonie/, im 238, beim Schiffwettkampf als Cloanthus sein Gelübde ablegt:

"... in fluctus et vina liquentia fundam"

/Aen. 5,238/

Später wird der Wein auch unter den Siegesgeschenken der Führer von den Schiffen im Vers 248 erwähnt, und

schließlich, als Aeneas vom Land des Acestes Abschied nimmt, ebenso wie oben Cloanthus, auch er selbst

"... in fluctus ... vina liquentia fundit."

/Aen. 5,776/

Als Groteske dieses Motivs erscheint die andere Seite des Weines in den beiden Travestien, wie zum Beispiel in der Szene am Grab des stilhaft auf einem Weinberg begrabenen Anchises, wo sich die Leidtragenden betrinken.

Nun zwei Varianten eines eigenartigen Bildes: bei Szalkay erstarrte der Magen eines Geistlichen, bei Blumauer der des Anchises zum Weinstein.

Blumauer spielt mit der Parallelität zwischen dem antiken Opfertrank und dem christlichen Messewein. Es lautet in der Aeneis:

"Hic duo rite mero libans carchesia Baccho
Fundit humi..."

/Aen. 5,77/

"Vinaque fundebat pateris animamque vocabat."

/Aen. 5,98/

Die entsprechenden Verse des deutschen Werkes sind die folgenden:

"Aeneas ging selber voran
Und füllte nun...
Den Tummler, den der sel'ge Mann
Gewohnt war auszuleeren."

/5,17. Strophe/

Der Spannung und dem Schwung des antiken Kampfes getreu modernisiert Blumauer die Geschennisse. So versetzt er den Schauplatz des namhaften Schiffwettkampfes in die Luft. Anstatt Meeresschiffe wetteifern seine sonderbaren symbolischen Gestalten mit Luftschiffen. Wenn wir in Betracht ziehen, daß der erste Band der travestierten Aeneis erst ein Jahr nach dem großen Ereignis, der ersten Luftfahrt des Menschen[2], erschien, und nur anderthalb Jahrzehnte nach der Erfindung der Dampfmaschine vergingen[3], können wir die Empfindsamkeit des Dichters für die wissenschaftlichen Entdeckungen bewundern. Er vereinigte diese beiden Neuerungen bei den

mit Dampf gefüllten Luftballons. Wir können mit Sicherheit behaupten, daß dieses Buch auch in Blumauers Travestie am interessantesten ist. Auf den vier riesigen Luftschiffen wettstreiten die Vertreter des damaligen geistlichen Lebens miteinander. Im ersten Madame Philosphia, im zweiten die Mediker, im dritten "Jus", das heißt die Rechtswissenschaft, und schließlich mit Blumauers Worten:

"Im vierten Schiff war endlich die
Theologie zu schauen."

/5,34. Strophe/

Die Herauswahl der Vögel für die Schiffe der einander gegenüberstehenden Seiten erfolgte danach, welches Verhältnis der Dichter zu den Vertretern der vier Wissenschaften hatte. Nicht nur der Reihe nach, sondern auch dem Rang nach besetzt die Philosophie den vornehmsten Platz in Blumauers Wertsystem. Ihr Schiff ist ein Falke, der keine Angst vor dem Licht hat, und die Augen tun ihm nicht weh, wenn er in die Sonne blickt. Die Lichtallegorie ist ein offener Hinweis auf die Aufklärung und auf den Rationalismus. Er verspottet schonungslos die Fahrgäste der weiteren drei Luftschiffen. Der vom Justizwesen usurpierte dritte Luftballon ähnelt einer Dohle, die viel schwatzt, und alles aufpickt, was ihr Schnabel erreicht. Blumauer schont auch die Theologie nicht. Ihre schöne Luftbarke erinnert an einen Pfau, der sich seiner Beine schämt. Gegenüber den Ärzten muß der Dichter eine ausgeprägte Antipathie gehabt haben: das schwarze Schiff ist einem Raben ähnlich,

"Weil dieser Vogel von Natur
Sich von dem Fluch der Menschheit nur
Id est: vom Aase nähret."

/5,32. Strophe/

In diesem Kampf stoßen die symbolischen Gestalten mit ideologischen Waffen zusammen. Nach Blumauers interessanten Ideenverknüpfung sausen die polysyllogistischen Kartätschen und Dilemma-Schüße in der Luft, der Pfau streut Blitze, aber die Philosophie widersteht jedem Angriff. Wie? Natürlich mit den Waffen der Wissenschaft und der Ratio. An dieser Stelle

kann der Leser Blumauers Kenntnisse bewundern; die Philosophen verteidigen sich nämlich mit dem Blitzableiter des Zeitgenossen Franklin[4] gegen die Pfeile der Kirche. Wie es zu erwarten war, wurde der Falke Sieger /das bedeutet gewissen Optimismus/, und

"Er ward zum Adler, und zum Lohn
Ward unter lautem Jubel, Kron'
Und Szepter ihm gegeben."

/5,52 Strophe/

Bei Szalkay entdecken wir diese Hoffnung in den Schlußworten von Anchises in der Unterwelt, als er prophezeit, daß die Vernunft allmählich die Bigotria besiegt. Blumauer konnte nicht versäumen die Ärzte beim Abschied noch einmal zu hetzen. Bei der Beschreibung des nächsten Spiels - wieder der in der Aeneis beschriebenen Pferdeparade folgend - lautet es folgendermaßen:

"Im zweiten Spiele sah man nun
Anstatt der Herrn Doktoren
Vierfüß'ge Thiere Wunder thun
Mit ungleich kurzen Ohren."

/5, 57 Strophe/

Der deutsche Dichter bleibt treu der Aeneis auch in der Aufzählung der vergilschen Duelle, wobei er die Verse des lateinischen Epos manchmal Wort für Wort übersetzt. Die Faustschläge fallen - lateinisch:

"...quam multa grandine nimbi
culminibus crepitant."

/Aen. 5,458-459/

deutsch:

"Wie Hagel auf den Dächern saust."

/5,74. Strophe/

Der Faustkampf beginnt im ursprünglichen Epos mit dem Hineinwerfen des Handschuhes, als Entellus die Herausforderung des Trojaners Dares annimt:

"In medium geminos immani pondere caestus
Proiecit..."

/Aen. 5,401/

Bei Blumauer wirft der triumphierende deutsche Ringer am Ende des Kampfes den Handschuh einem seiner Landsleute, wie einen Staffelstock weiter.

Von diesen Kampfspielen ist bei Szalkay nichts zu lesen, aber der Ungar-Aeneas kann auch viel Besonderes erleben, als er beim König Acestes gastiert. Der wichtigste Moment ist der Theaterbesuch. Der spätere Verfasser des ersten ungarischen Opern-Librettos[5] kann schon damals die Sache des heimatlichen Theaters am Herz getragen haben. Als Aeneas sich beschwert, daß er die Worte der Schauspieler nicht versteht, entschuldigen sich die Gastgeber damit, daß die Vergötterung des Auslandes eine gefährliche Mode sei, die die patriotischen Gefühle unterdrücke. Mit den Worten des trojanischen Helden spricht Szalkay das ganze ungarische Volk an. Das Vaterland kann erst dann glücklich werden, wenn seine Landsleute die Kultur achten und pflegen. Das Wort "Theater" taucht auch in der Aeneis auf, wahrscheinlich daher stammt Szalkay's Idee:

"Nuntius Anchisae ad tumulum cuneosque theatri
incensas perfert naves Eumelus..."

/Aen. 5,664-665/

Blumauer begründet, warum er statt des Theaters von einem anderen Spektakel schreibt:

"Und nun begann das dritte Spiel
Dem Volk zu guter Letzte,
Das außerordentlich gefiel,
Denn es war eine Hetze.
Aeneas kannte's Publikum,
Und wußte, daß die Wiener drum
Die Füß weg sich liefen."

/5,69. Strophe/

Szalkay führte unseren Helden aus dem Theater ins Haus der Raritäten, dann in die Bibliothek. Auf beiden Stellen hat der trojanische Held etwas zu bemängeln. Aus den Dialogen stellt sich heraus, daß die Fehler meist an den unmoralischen Geistlichen liegen, die ihre Macht mißbrauchen. Sie werden vom Dichter lächerlich gemacht, als er im Haus

der Seltenheiten die in Spiritus liegenden und zur Schau gestellten charakteristischen Figuren darstellt: den von viel Alkohol zum Weinstein erstarrten Mönch, oder den Pfarrer, der in seinem Leben - welch ein Wunder! - keine Köchin hatte. Schärfer wird der spöttische Ton in der Bibliothek, wo die Klage über die ungarische kulturelle Rückständigkeit aus den Zeilen herausklingt. Erbittert stellt der Dichter fest, daß König Acestes deswegen wenige Bücher hat, weil die Zensur in seinem Land in der Hand der Geistlichen ist, die "das Volk, wie die Viehe am liebsten mit Stroh fütterten." Dieser dichterische Ausbruch projiziert die Pressefreiheits-Forderung des 19. Jahrhunderts voraus. Erst dann kehrt Szalkay zum Werk Blumauers zurück. Sein Individuum kann aber die knechtischen Nachahmungen nicht leiden, und seine Phantasie wirkt weiter. Vergleichen wir die drei Werke, wie die individuellen Züge in einem so einfachen Bild dargestellt werden, wo Juno Iris als Botin zu den in den Schiffen gebliebenen trojanischen Weibern schickt.

Im klassischen Epos wird dies einfach, feierlich ausgedrückt:

"Irim de caelo misit Saturnia Iuno
Iliacam ad classem..."
/Aen. 5,606-607/

Blumauer, der Kavalier tituliert die Botin der Göttin "Kammerkätzchen", später "miss Iris."

Bei Szalkay lautet dieser Auftrag, wie im Volksmärchen; ungarisch: "Tied fele Birodalmam,
Ha segitesz dolgomban."
/5,43. Strophe/

deutsch: Mein halbes Reich gehört dir,
Wenn du mir bei meiner Sache hilfst.

Die Hineinwebung der aufgezählten gesellschaftskritischen und politischen Aktualitäten sind also als personelle Leistung der beiden Dichter anzuerkennen. Die sowohl im Deutschen als auch im Ungarischen schwerfälligeren Hexameter haben sie durch kürzere Zeilen und betontes Versmaß

ersetzt. So wurde die travestierte Aeneis leichter lesbar. Mit ihrem Stil paßten sie sich gut dem profaneren Charakter der Travestie, sogar im Wortgebrauch ist oft bewußte Änderung zu beobachten. Am Anfang des fünften Gesanges nennt Vergil die Königin von Karthago beim melodischen Namen "Elissa", in den Travestien kommt der prosaischere, offiziellere Name "Dido" vor.

Die volkstümlichen, manchmal schimpfartigen Ausdrücke bedeuten das wahrhaft Neue in den beiden Epen. Die zweideutigen, lächerlichen Anspielungen wirkten erfrischend nach den scheinheiligen, idealistischen, von der Wirklichkeit entfernten Werken. In dieser Hinsicht ist keiner von beiden schamhaft, aber der Humor von Szalkay scheint oft feiner, maßhaltender und vielleicht darum wirksamer zu sein. Einige Beispiele dafür:

Die Leiterin der Altjungfern ist schon bei Vergil verdächtig:

"Tot Priami natorum regia nutrix."

/Aen. 5,645/

Das letzte Wort bedeutet nämlich Säugamme. Bei Blumauer so:

"Sie war am Hof zu Ilion
Bei fünfzig Prinzen Amme schon
Und hieß noch immer Jungfer."

/5,90. Strophe/

Szalkay schreibt das wahrhaftig und einfach, wir lachen doch unwillkürlich darüber:

"Ez már kilentz Hertzeg Fiat
Hekubánál ki-szoptatott
S mégis Leány Asszony volt."

/5,51. Strophe/

Ins Deutsche übersetzt: Diese säugte schon neun Fürsten-Söhne bei Hekuba, und war doch Jungfrau. Die Untersuchungen könnten wir noch lange fortsetzen, aber die zur Verfügung stehende Zeit setzt Schranken. Was die Zensur im Leben des ungarischen Dichters verweigerte, ging fast zwei Jahrhunderte später in Verwirklichung: Der zweite Teil des Szalkay-Werkes erschien 1967 im elften Band der "Acta Antiqua et

Archaeologica Szegediensis".

A n m e r k u n g e n

1 Der I. Band des Blumauer-Werkes erschien 1784, der II. Band 1788.

2 1783 stieg ein Mann zum ersten Mal in die Luft auf im Luftballon der Brüder Montgolfier.

3 J. Watt ließ seine Dampfmaschine 1769 patentieren.

4 B. Franklin, amerikanischer Physiker /1706-1790/. Er wurde hauptsächlich durch den Blitzableiter berühmt.

5 Die älteste ungarische Oper "Herzog Pikko und Jutka Perzsi" wurde 1793 in Pest aufgeführt. Der Text wurde von Szalkay aus dem Werk des Deutschen Hafner ins Ungarische übersetzt.

Ibolya Tar

DER PAX-GEDANKE IN VERGILS AENEIS

Lessing[1] behauptete - hauptsächlich aufgrund der Untersuchung von den homerischen Epen -, dass die Poesie nur fortschreitende Handlungen schildere; die homerischen Epen seien nichts anders als vorschreitende Handlung. Herder[2] formuliert konkreter: "Homer dichtet erzählend: es geschah, es ward. Bei ihm kann also alles Handlung sein und muss zur Handlung eilen. ...wunderbare, rührende Begebenheiten sind seine Welt." Diese Begebenheiten erscheinen in einer solchen Erzählung, wo zwar Umstellung von Partien der erzählten Zeit zu beobachten ist, doch läuft die ganze Handlung im engen Zusammenhang mit den geschilderten Helden. Vergangenheit, Zukunft - oder Rückblick und Vorausweisung - erscheinen nur in enger Verknüpfung mit dem Schicksal des Helden. Eine der entscheidenden Veränderungen Vergils gegenüber Homer ist eben die Ausweitung der geschilderten Zeitspanne, wodurch das Thema der Aeneis nicht bloss als Heldengeschichte, sondern als eine Romgeschichte zu betrachten ist. Aber eben dies können wir als die schwerste Aufgabe Vergils bezeichnen: im scheinbaren Rahmen einer Heldengeschichte die Vergangenheit und Zukunft Roms zu schildern. Das Lösen dieser Aufgabe benötigte einer höchst und in ihrem jeden Moment bewussten Erzählbautechnik.

Vergil war es aufgegeben, seine Meinungen, Ideen, Raum- und Charaktervorstellungen in zeitliche Vorgänge, in Geschehen umzusetzen. Da er eine annalenartige, in ihrer Tendenz direkte Darstellung vermeiden wollte, musste er auf die monotone Sukzession der erzählten Zeit verzichten und

sie auf verschiedene Weise verzerren, unterbrechen, umstellen. Durch Verweilen, Raffen, Weglassen konnte er nicht nur bestimmten Stadien des Geschehens einen besonderen Akzent verleihen, sondern liess den gesamten erzählten Stoff als etwas Neugestaltetes existieren. Als eines der wichtigsten Mittel der Fabeldichtung gebraucht er unter anderen eine Art von Gliederung: die Umstellung von Partien der erzählten Zeit im Laufe des Erzählens. Und jetzt kommen wir zu den in der Aeneis so bedeutenden Rückblicken und Vorausdeutungen, die an und für sich auch bei Homer aufzufinden sind, aber nicht - wie erwähnt - auf eine ganz grosse Zeitspanne bezogen. Die Technik und Anwendung der Rückblicke und Vorausdeutungen bekommen bei Vergil eine wesentliche Bedeutung, sie werden nämlich Träger des eigentlichen Sinnes. Eine Vorausdeutung eröffnet dem Leser nicht nur den Sinn und Richtungnahme der augenblicklichen Situation, sondern stellt alles zukünftiges Geschehen in ein besonderes Licht. Die augenblickliche Phase einer Dichtung erhält durch die Beiexistenz früherer und späterer Phasen einen synthetischen Sinn, oder, anders ausgedrückt, durch typologische Entsprechungen sind mehrere Augenblicke der erzählten Zeit gleichzeitig gegenwärtig.

Kommen wir nun zu konkreten Beispielen. Zur Illustration der oben erwähnten bietet sich die Entfaltung des pax-Gedankens in der Aeneis. Der 8. Gesang bezieht eine neue Zeitebene in die Erzählung mitein: die Urvergangenheit. Die Urgeschichte Latiums, die goldene Epoche des Saturn, die durch Euanders Worten uns bekanntgemacht wird, ist auch für den epischen Helden, für Aeneas Urvergangenheit. Die Hauptlinie der Erzählung, d.h. die Geschichte des Aeneas und seiner socii wurde dadurch - nach den Vorausdeutungen in die Zukunft - auch in die Vergangenheit erweitert, wir könnten sagen, ein gewisses Gleichgewicht der Zeitebenen ist wieder hergestellt worden, und was noch wichtiger ist, der zeitliche Ablauf des zu Darstellenden bekam dadurch seinen Anfang und sein Ende. Vergil schildert nämlich im Schicksal des Aeneas potenziell die ganze

Geschichte Roms von den Anfängen bis zu Augustus hin, als einen streng vorbestimmten Vorgang, der gegen ein streng gesetztes Ziel hinstrebt. Thema des Epos ist nicht Augustus, aber durch die Erweiterung der epischen Zeit erreicht Vergil, dass er indirekt Augustus und die pax Augusta verherrlicht. Von dem komplexen Gefüge, wodurch es erreicht wird, ist die Frage der Zeitebenen natürlich nur ein Aspekt. Die tragen aber auch dazu bei, dass einzelne Motive und Geschehnisse nicht nur ihre primäre Bedeutung haben, sondern es werden durch sie geborgenere Zusammenhänge aufgedeckt und sie selbst bekommen symbolische Bedeutung.

Der Erzählung über die Saturnzeit und Urgeschichte Latiums gehen zwei Zukunftsdeutungen voraus: die Rede des Iuppiter im 1. und die des Anchises im 8. Gesang. Binnen des epischen Geschehens hat nur letztere für Aeneas Bedeutung, da er Iuppiters Antwort an Venus nicht kennen kann. Seine Verantwortung wird durch Anchises' Worte in Hinblic auf die Zukunft erhöht (durch 8,731 wird es noch unterstrichen: attollens umero famamque et fata nepotum), zugleich wird er aber auch von grösserer Sicherheit in Kenntnis des Endzieles und des Fatums erfüllt.

> Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet
> saecula /qui/ rursus Latio regnata per arva
> Saturno quondam...
>
> 6,792-794

Die visionsartige Vergegenwärtigung der Zukunft hat auch hier - wie in der Rede des Iuppiter - Augustus als Endpunkt, durch den wieder saturnische Zeiten Latium zuteil werden. Wegen des Zusammenklingens mit dem 8. Gesang ist der Gedanke des Friedens unzertrennbar davon. Die Dreiheit - Saturnus - Latium - Augustus - bekommt ihr zeitliches Fundament und wird für Aeneas begreiflich, als er selbst nach Latium gelangt, wo einst auch Saturn als exul angekommen ist: der mythische Zeitzyklus wird hier zum Ganzen. Im Verhältnis dieser zwei herausgegriffenen Teile vom 6. und 8. Gesang wurde die Zeit merkwürdig verkehrt: Die Zukunft antizipiert die Vergangenheit, die irrazionell erlebte Zukunft

(irrazionell insofern, dass es um durch eine Vision dargestellte Vision geht) zwingt in einer späteren Phase der Erzählung ihre Verstärkung durch die Vergangenheit heraus. Denn 8,324-5 (aurea quae perhibent illo sub rege fuere saecula: sic placida populos in pace regebat) weist auf 6,792-4 zurück, ihr Vergangensein und Erzähltsein sind Beweis für ihre vergangene Wirklichkeit, und für Aeneas ein endgültiger Beweis dafür, dass er auf dem erwählten Boden angekommen ist. Deswegen muss er hier, in Latium, worüber er schon weiss, dass es einst Heimatland des Augustus wird, auf seiner Endstation die Geschichte des Saturn hören: Die räumliche Einheit bewirkt, dass auch der zeitliche Bogen zum Ganzen wird und zugleich die symbolischen Entsprechungen eindeutig werden.[3]

Unsere Erwartungen - erweckt durch 6,792-794 - werden durch die Schilderung der Vorzeit und saturnischer Zeit in Latium auch von einem anderen Gesichtspunkt aus modifiziert. In Kenntnis bloss des 6. Gesanges könnten wir glauben, dass Vergil auf einen hesiodartigen zyklischen Weltzeitenwandel hinweist: Am Anfang war die saturnische goldene Zeit, dann folgte stufenweise der Verfall, bis nach dem Tiefpunkt wieder eine goldene Epoche kommt, von Augustus gekennzeichnet und der Zyklus geht weiter. Im 8. Gesang ist aber nicht die Herrschaft des Saturn der Anfang, sondern

> haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
> gensque virum truncis et duro robore nata
> quis neque mos neque cultus erat
>
> 8,314-316

Der Gedanke des rauhen, kulturlosen Lebens vor der goldenen Zeit stammt nicht von Vergil, die Quellenforschung kann aber die Frage des "warum hier" und "warum so" nicht lösen. Es sollen wieder die besprochenen Verse des 6. Gesanges angezogen werden: Von Augustus wird - wie einst von Saturn - wieder die goldene Zeit geschaffen. Diese Parallele macht die symbolische Entsprechung von August und Saturn eindeutig, die dadurch noch stärker wird, dass die goldene Zeit von beiden für ein nicht in diesem Zustand lebendes Volk ge-

bracht wird. Dies wird für uns noch klarer, wenn wir die Zeitfolge verkehren und nicht von Saturn, sondern von August herausgehen, d.h. von der Wertschätzung der augusteischen Leistung. Letztere können wir als Vergils Präkonzeption bezeichnen, durch sie wird also auch die Erzählstruktur bestimmt. Diese Wertschätzung ist zugleich werkimmanent, die Iuppiterrede im 1. Gesang enthält diesen Gedanken:

aspera tum positis mitescent saecula bellis
claudentur belli portae

1,291

Wenn wir die entsprechenden Teile des 6. und 8. Gesanges auf diese Verse beziehen, wird es klar, dass die saturnische goldene Zeit und der Friedensgedanke unzertrennlich sind, sie sind der höchste Wert der mythischen Vergangenheit und der auf mythische Ebene gehobenen Zukunft, ihre Verwirklichung ist Anordnung des göttlichen fatums.

Für Aeneas ist das Endziel am Anfang des Epos noch unbekannt, die Zukunft kann er hier noch nur binnen der menschlichen Dimension verahnen. Die Spannung zwischen seinem Nichtwissen und dem Wissen des Lesers wird bis zum 6. Gesang gesteigert, wo Anchises als erster vor Aeneas die Zukunft Roms enthüllt. Seine Schilderung gipfelt in der Beschreibung der pax Romana, der wieder belebten saturnischen goldenen Zeit. Hier finden wir in der allgemeinsten Form die Zusammenfassung des Wesens der pax Romana, der geschichtlichen Aufgabe Roms.[4]

Für Aeneas schliesst die Heldenschau des 6. Gesanges als fernste Zukunft, die Saturnepisode des 8. Gesanges als Urvergangenheit den mythischen Kreis ab, in dessen Zentrum er selbst und seine Gegenwart steht. Durch die Erkenntnis seiner Stelle in der Zeit wird ihm auch seine Rolle in Roms fatum bekannt gemacht.

Wenn wir das Epos von der Rezeptionsebene her betrachten, für den Leser ist auch die epische Erzählung eine mythische Vergangenheit. Diese Vergangenheit - die Zeit des Aeneas - wird von den zwei anderen Zeitebenen ergänzt:

durch sie hebt Vergil die historische Gegenwart zum Mythos.[5] Am eindeutigsten ist es im 8. Gesang, wo der saturnische Frieden und die goldene Zeit auf die Gestalt des August hinstrahlen, so erreicht Vergil, wie es vielleicht auch die einbezogenen Parallelen beweisen können, dass diese Ebene noch erhabener, "göttlicher" ist, als die Ebene der primären epischen Erzählung.

Die drei kardinalen Punkte des pax-Gedanken der Aeneis sind also die Iuppiterrede im 1., die Anchisesrede im 6., die Erzählung Euanders im 8. Gesang. Diese können nur in ihrem Aufeinanderbezogensein vollkommen verstanden werden. Durch diese Beziehungen, typologischen Entsprechungen wird die römische Geschichte ganz bis zur Gegenwart des Erzählenden zum Mythos erhoben, durch die auch Roms Aufgabe bestimmt wird. (S. 6,847 f.)

Es ist die klassische Formulierung der Selbstbestätigung des römischen Weltreiches und des augusteischen Prinzipats. Denn was enthält der Begriff von der pax Romana?[6] In der Wirklichkeit ist es ein Herrschaftsverhältnis, von Rom wird immer das Schicksal des anderen Partners bestimmt: pacis leges dicit, pacis morem imponit. Der pax-Begriff wird bald mit dem der victoria verschmolzen, nach der römischen Auffassung werden Kriege für die Wiederherstellung der Gerechtigkeit und des Friedens geführt. Ausgangspunkt ist: res repetere, iniurias ulcisci, damit die gerechte Ordnung siegen kann. Eine frühere Konzeption des augusteischen Friedensgedanken, der mit dem Begriff des Imperiums im engen Zusammenhang steht, ist aus Polybios[7] und Cicero[8] her auszulesen. Die nach dem Sieg von Actium verkündete pax Romana hat also ihre ideologischen Vorläufer, Vergils Epos vermittelt den idealisierten Gedanken von der pax und dem imperium, die Erscheinungsform der römischen Heldensage wird durch dieses Verhältnis zur Gegenwart bestimmt. Ideologie, Propaganda, Geschichte der Zeit sind in der Aeneis inbegriffen, sie wird trotzdem kein Propagandawerk eben wegen der gewählten und verwirklichten künstlerischen Form. Das Wesen dieser künstlerischen Gestaltung kann am besten

mit den Worten von Auerbach[9] ausgedrückt werden: "Die zeitlich-historische, horizontale Verbindung der Ereignisse wird gelöst, das Jetzt und Hier nicht mehr Glied eines irdischen Ablaufs, sondern es ist zugleich ein schon immer Gewesenes und ein in Zukunft sich erfüllendes, und eigentlich, vor Gottes Auge, ist es ein ewiges, Jederzeitliches, im fragmentarischen Erdengeschehen schon vollendetes."

A n m e r k u n g e n

1 G.E. LESSING, Laokoon, Gesammelte Werke 5, S. 115-116, 311. Berlin 1955.

2 J.G. HERDER, 1. Kritisches Wäldchen, S. 149-154. In: Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 1877-1913.

3 Zu den symbolischen Entsprechungen s. hauptsächlich V. PÖSCHL, Die Dichtkunst Virgils - Bild und Symbol in der Äneis, Berlin-New York 1977. Hinzuziehen sind die - zwar engeren - Begriffe 'Typologie', 'Allegorie'. S. dazu V. BUCHHEIT, Vergilsche Geschichtsdeutung: Grazer Beiträge 1973, 23-50; G. BINDER, Aeneas und Augustus. Interpretation zum 8. Buch der Aeneis. Maisenheim am Glan 1971, Beitr. zur kl. Philologie N. 38; D.L. DREW, The Allegory of the Aeneid, Coll. Virgilian Studies, Oxford 1927.

4 Zum Friedens- und Rom-Gedanken s. als Grundlegendes: H. FUCHS, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin 1926., G. FUNAIOLI, Virgilio poeta della pace: Studi di lett. ant. II 1, 275-298; Graf von STAUFFENBERG, Vergil und der augusteische Staat. In: Wege zu Vergil, Darmstadt 1963, S. 177-198; F. KLINGNER, Vergil und die römische Idee des Friedens, ders: Rom als Idee: In: Römische Geisteswelt, Stuttgart 1979, S. 614-666; W. WIMMEL, Hirtenkrieg und arkadisches Rom, München 1979.

5 Dagegen I. HAHN, Augustusi történet és augustusi aranykor (Augusteische Dichtung und augusteische Goldene Zeit) in: Opuscula Classica Mediaevaliaque, Budapest

1978, S. 161-186.

6 S. Anm. 4. Weitere Literatur s. in ANRW 31/1 S. 92-98.

7 S. z.B. 16,27; 22,19; 23,1; 24,8; 27,10; 31,13; 33,7; 36,17.

8 S. das 3. Buch der de re publica.

9 E. AUERBACH, Mimesis, 1946, S. 77-78.

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Dr. Tamás Adamik, Eötvös Loránd-Universität Budapest, Seminar für Lateinische Sprache und Literatur

Dr. Mária Borbély-Bánki, János Arany-Gymnasium, Orosháza

Prof. Dr. István Hahn, Loránd Eötvös-Universität, Budapest

Dr. László Havas, Lajos Kossuth-Universität, Seminar für Klassische Philologie, Debrecen

Dr. Béla Németh, Lajos Kossuth-Universität, Seminar für Klassische Philologie, Debrecen

Prof. Dr. Zsigmond Ritoók, Ungarische Akademie der Wissenschaften, Fachbereich Klassische Philologie, Budapest

Prof. Dr. Sámuel Szádeczky-Kardoss, Attila József-Universität, Seminar für Klassische Philologie, Szeged

Dr. Ibolya Tar, Attila József-Universität, Seminar für Klassische Philologie, Szeged

Prof. Dr. Antonie Wlosok, Johannes Gutenberg-Universität Seminar für Klassische Philologie, Mainz

Készült: a Szegedi Magas- és Mélyépitőipari Vállalat
Sokszorositó üzemében.
Felelős vezető: Mazán Jánosné